

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O BEM POSSÍVEL

O significado da prioridade do justo na teoria de John Rawls
e as críticas comunitarista e perfeccionista ao projeto liberal

ROGERIO WALDRIGUES GALINDO

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

ROGERIO WALDRIGUES GALINDO

O BEM POSSÍVEL

O significado da prioridade do justo na teoria de John Rawls
e as críticas comunitarista e perfeccionista ao projeto liberal

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Maria Isabel Limongi

CURITIBA

2015



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

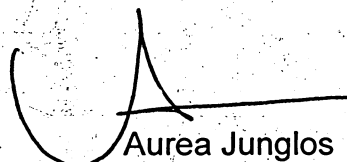
ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

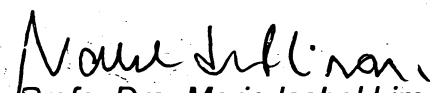
Defesa nº 130 de 2015

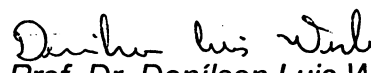
Ao quinto dia do mês de março do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Denílson Luis Werler (UFSC), Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Rogerio Waidrigues Galindo "**O bem possível: O significado da prioridade do justo na teoria de John Rawls e as críticas comunitaristas e perfeccionistas ao projeto liberal.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovado" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.


Curitiba, 05 de março de 2015.


Aurea Junglos

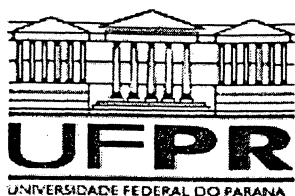
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR


Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Denílson Luis Werler
Primeiro examinador
UFSC


Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri
Segundo examinador
UFPR





Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

AValiação da Dissertação
Defesa nº 130 de 05/03/2015

Mestrando: Rogerio Waldrigues Galindo


Título da Dissertação: "O bem possível: O significado da prioridade do justo na teoria de John Rawls e as críticas comunitaristas e perfeccionistas ao projeto liberal".

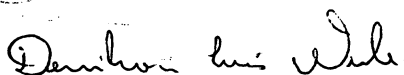
Integrantes da banca examinadora


	Notas
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9.5
Prof. Dr. Denílson Luis Werler (UFSC) Primeiro examinador	9.0
Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri (UFPR) Segundo examinador	9.5
Média final	9.3
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Denílson Luis Werle
Primeiro Examinador
UFSC


Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Coordenador do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, ...03 de novembro de 2015

Prof. Dr. Maria Isabel Wimerigi Assinatura: Maria Isabel Wimerigi

*Para Rosiane e Bernardo.
Sem vocês eu seria um caso perdido.*

AGRADECIMENTOS

À Rosiane, que me inventou de novo, me fez o que sou, me fez ter o que tenho, que é o meu futuro e o meu presente.

Ao Bernardo, que é tudo que eu sempre quis.

A meus pais, Lauro e Iracema, que me deram a vida, a educação e o caráter que tenho. Que fizeram todo o esforço possível para que meu irmão e eu pudéssemos fazer o que quiséssemos da vida.

A meu irmão, Caetano, grande professor da minha vida.

À Beatriz, minha sobrinha querida. À Sandra.

Ao Luiz Repa, que me aceitou neste programa mesmo sabendo das minhas limitações e da minha parca formação prévia em filosofia.

A minha orientadora, Isabel Papaterra Limongi, que me deu espaço para escrever as coisas do meu jeito e me incentivou, mas que também soube fazer a crítica justa no momento certo, e ajudou a me guiar até aqui.

A Luiz Eva, Vinícius Figueiredo e Manoel Eduardo Alves de Camargo e Gomes, pelos cursos que pude frequentar.

A Guilherme Döring Cunha Pereira, por generosamente ter me apresentado o tema que virou essa dissertação.

Aos colegas de trabalho que permitiram as minhas ausências para que eu pudesse ir às aulas e me dedicar ao programa.

À professora Vera Karam de Chueiri e ao professor Celso Pinheiro, pelas valiosas contribuições.

A John Rawls, por ter dedicado a vida a pensar a democracia.

A Michael Sandel e Michael Walzer, por terem gentilmente respondido aos pedidos de entrevista.

RESUMO

A prioridade do justo sobre o bem, defendida pelo filósofo norte-americano John Rawls em seu livro *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, causou uma avalanche de críticas nos anos que se seguiram. Dois grupos de filósofos, em especial, questionaram Rawls por acreditar que sua teoria não deixava espaço suficiente para o desenvolvimento de ideias do bem: os comunitaristas (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer) e Joseph Raz, representando o liberalismo perfeccionista. Este trabalho analisa a obra original de Rawls, as críticas feitas a ele nos vinte anos seguintes e a resposta dada por Rawls em seu livro seguinte, o *Liberalismo Político*, publicado em 1992, para ajudar a determinar o que exatamente a obra de Rawls exige, se há ou não espaço nela para que concepções abrangentes de bem se desenvolvam, qual o impacto do individualismo nessa teoria da sociedade e quais críticas podem ter surgido devido a mal-entendidos gerados por sua primeira obra.

Palavras-chave: John Rawls, liberalismo, *Uma Teoria da Justiça*, comunitarismo, perfeccionismo, *Liberalismo político*, justiça como equidade, prioridade do justo sobre o bem.

ABSTRACT

The priority of the just over the good, advocated by the american philosopher John Rawls in his first book, *A Theory of Justice*, published in 1971, was the object of a lot of criticism in the following years. Two groups of thinkers, in special, have questioned Rawls believing that his theory did not leave enough room for the development of the ideas of the good: the communitarians (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer) e Joseph Raz, representing the perfeccionist liberalism. This work assesses the original Rawls' work, the criticism that emerged in the twenty years after its publication and the answer provided by Rawls in his next book, the *Political Liberalism*, published in 1992, trying to help in the task of determinating what exactly Rawls' work demands, what room is left for the development of comprehensive conceptions of the good, what is the impact of individualism in this theory and which criticisms may be emerged due to misunderstandings caused by his first book.

Key-words: John Rawls, liberalism, *A Theory of Justice*, communitarianism, perfectionism, *Political Liberalism*, justice as fairness, priority of the just over the good.

“John Rawls tem sido retratado às vezes com um tipo de santo natural, que colocava os outros em primeiro lugar sem fazer esforço. Eu acredito que a realidade era mais complicada e mais admirável do que isso: ele tinha um senso aguçado das emoções que levam à injustiça, e no entanto travava uma luta constante pela justiça.”

Martha Nussbaum, New York Times, 2 de dezembro de 2002.

“Se uma sociedade razoavelmente justa, que subordina o poder a seus objetivos, não é possível e se as pessoas são em grande medida amorais, quando não incorrigivelmente cínicas e autocentradas, talvez devêssemos indagar, com Kant, se vale a pena os seres humanos viverem na Terra.”

John Rawls, na Introdução ao *Liberalismo Político*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I: RESTRINGINDO AS IDEIAS DE BEM.....	5
1. O MAL-ESTAR DA PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM.....	6
1.1 A CRÍTICA COMUNITARISTA.....	10
1.2 A CRÍTICA PERFECCIONISTA.....	13
1.3 O BEM DA SOCIEDADE LIBERAL.....	15
2 A PRIORIDADE DO JUSTO.....	18
2.1 PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA.....	20
2.2 PRIORIDADE DO JUSTO.....	23
2.3 O JUSTO E O BEM.....	26
2.4 A PRIORIDADE DA LIBERDADE.....	30
3 O CLAMOR PELO BEM COMUM.....	33
3.1 OS LIMITES DA JUSTIÇA.....	34
3.2 INDIVIDUALISMO.....	37
3.3 SUBJETIVISMO MORAL.....	40
3.4 O BEM EXCLUÍDO DA JUSTIÇA.....	42
3.5 A REPÚBLICA PROCEDIMENTAL.....	46
3.6 TIRANIA DA MAIORIA.....	51
4 A AUTONOMIA COMO BUSCA DA PERFEIÇÃO.....	53
4.1 A COERÇÃO DESEJÁVEL.....	53
4.2 NEUTRALIDADE ABRANGENTE.....	57
PARTE II: A POSSIBILIDADE DO BEM	63
5 A POLÍTICA E O BEM.....	64
5.1 EM BUSCA DA ESTABILIDADE.....	66
5.2 UMA TEORIA POLÍTICA, NÃO ABRANGENTE.....	69
5.3 NEUTRALIDADE E RAZÃO PÚBLICA.....	70
5.4 RESPOSTAS AOS COMUNITARISTAS.....	72
6 O BEM E SUAS POSSIBILIDADES.....	75
6.1 LIMITES PARA AS CONCEPÇÕES DE BEM.....	76
6.2 O BEM COMO RACIONALIDADE.....	77
6.3 BENS PRIMÁRIOS E COMPARAÇÕES INTERPESSOAIS.....	78

6.4 CONCEPÇÕES PERMISSÍVEIS DE BEM E VIRTUDES POLÍTICAS.....	80
6.5 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE É EQUITATIVA COM AS CONCEPÇÕES DE BEM?.....	81
6.6 O BEM DA SOCIEDADE POLÍTICA.....	83
6.7 SOBRE A JUSTIÇA COMO EQUIDADE SER UMA CONCEPÇÃO COMPLETA.....	84
CONCLUSÃO: O BEM POSSÍVEL.....	86
7 REFERÊNCIAS.....	89

INTRODUÇÃO

Em 2003, durante uma cerimônia de homenagem a John Rawls, falecido no ano anterior, Christine Korsgaard, professora do departamento de filosofia de Harvard, lembrou a primeira vez em que os dois se falaram. Foi por telefone, em 1974. Ela era estudante e estava se candidatando a uma vaga como aluna de Harvard. “Jack [Rawls] era o chefe do departamento [de Filosofia], e era responsabilidade dele ligar para os alunos que tinham sido aceitos por Harvard, para nos contar as boas notícias e perguntar se tínhamos alguma dúvida”. Ela conta que Rawls, que era gago, tinha medo de que as pessoas não entendessem o que ele dizia ao telefone. “Digo isso porque explica como foi que um dia o telefone tocou no meu quarto do dormitório e eu atendi só para ouvir o maior filósofo moral vivo do planeta dizer: ‘Aqui é John Rawls: soletra-se R-A-W-L-S’”¹.

História semelhante conta Michael Sandel, hoje também professor em Harvard, em um texto escrito uma semana após a morte de Rawls, em 2002. Sandel começa o artigo chamando Rawls de “o maior filósofo político dos Estados Unidos” e dizendo que ele foi responsável por reviver uma “moribunda” filosofia política, inspirando uma geração de novos pensadores a retomar questões clássicas sobre moral e política. Encerra o artigo contando como os dois se conheceram.

“Eu li *Uma Teoria da Justiça* pela primeira vez como aluno de graduação em Oxford em 1975 e fiz do livro o assunto da minha dissertação. Quando vim para Harvard como um jovem professor assistente, nunca tinha encontrado a figura cuja grande obra sobre o liberalismo eu havia estudado. Pouco depois de eu chegar, meu telefone tocou. Uma voz hesitante na outra ponta disse: ‘Aqui é John Rawls, R-A-W-L-S’. Era como se o próprio Deus estivesse me ligando para me convidar para um almoço e soletrasse seu nome caso eu não soubesse quem ele era”².

Exageros à parte, há vários relatos do mesmo gênero, atestando sempre as mesmas coisas. De um lado, a modéstia de Rawls e sua proverbial timidez. De outro, o frisson que seu nome, já nos anos 70, causava nos meios acadêmicos. Importante notar: todo o fascínio por Rawls decorria de alguns artigos e do único livro que ele havia publicado até então e que permaneceria sendo o único até 1993 – aos 72 anos, Rawls publicaria então seu segundo livro, o *Liberalismo Político*.

¹ KORSGAARD, 2003, p. 1.

² SANDEL, 2005, p. 251.

Rawls, assim como seu grande herói intelectual, Immanuel Kant, demorou para publicar seus primeiros trabalhos. Seu primeiro livro, *Uma Teoria da Justiça*, saiu em 1971, quando Rawls tinha 50 anos. Até ali, havia publicado apenas ensaios. Nem ele mesmo poderia imaginar o quanto sua obra, em pouco tempo, se tornaria um item central da discussão política em todo o mundo, e especialmente nos Estados Unidos. Em dez anos, calcula-se que havia mais de 2 mil obras publicadas citando *Uma Teoria da Justiça*³.

Mesmo os que não concordavam com seu ponto de vista admitiam a grandeza do que ele havia feito. O próprio Sandel é um exemplo. Alinhado com seu orientador em Oxford, Charles Taylor – uma espécie de guru dos comunitaristas que até hoje combatem o liberalismo rawlsiano –, Sandel termina seu *Liberalism and the Limits of Justice* reconhecendo a importância de Rawls num trecho em que trata de *Liberalismo Político*.

“É possível medir a grandeza do trabalho anterior de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, pelo fato de que ela não provocou um debate, mas três. O primeiro, que hoje é um ponto de partida para alunos de filosofia moral e política, é o argumento entre utilitaristas e liberais orientados para os direitos. (...) O segundo debate inspirado pela obra de Rawls é uma disputa sobre os termos do liberalismo orientado por direitos. Se certos direitos individuais são tão importantes que nem mesmo considerações sobre o bem-estar podem sobrepujá-los, é preciso perguntar quais são esses direitos.”

A terceira discussão é a que nos guiará nesta dissertação. Nas palavras de Sandel, a questão se coloca nos seguintes termos:

“O terceiro debate iniciado pela obra de Rawls se centra em uma presunção compartilhada por libertários e liberais igualitários. Trata-se da ideia de que o governo deve ser neutro entre concepções concorrentes da boa vida. Apesar de suas várias versões sobre quais direitos nós temos, liberais orientados para os direitos concordam que os princípios de justiça que especificam nossos direitos não devem depender de qualquer concepção particular da boa vida para sua justificação. Essa ideia, central para o liberalismo de Kant, Rawls e muitos liberais atuais, se resume na afirmação de que o justo tem prioridade sobre o bem.”⁴

O tema foi um dos motivos centrais da discussão entre liberais e comunitaristas. Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre rebateram Rawls de maneiras variadas, mas com alguns pontos em comum que se repetem em quase todos os autores. Um deles é o questionamento sobre a prioridade da justiça. Liberais mais ou menos próximos de

³ A informação consta do obituário de John Rawls publicado em 27 de novembro de 2002 no jornal inglês The Guardian, acessível em <http://www.theguardian.com/news/2002/nov/27/guardianobituaries.obituaries>. Acesso em 17/11/2014.

⁴ SANDEL, 1998, p. 184-5.

Rawls, como Ronald Dworkin, Charles Larmore e Robert Nozick responderam. No entanto, muitas vezes com ideias que provavelmente o próprio Rawls não defenderia e que ajudaram a tornar o debate ainda mais acirrado.

Nos anos 80, um outro fato renovou a discussão. Dessa vez o ataque a Rawls vinha de um filósofo que diz ele próprio ser liberal, mas que insistia na possibilidade de um liberalismo “perfeccionista”, permitindo uma maior influência de ideias de bem nas discussões sobre política e sociedade: Joseph Raz, um britânico-israelense que também aportou em Oxford, publicava em 1986 seu *A Moralidade da Liberdade*, abrindo uma terceira via na discussão, que parece longe de acabar.

A resposta de Rawls viria ainda nos anos oitenta, com a publicação de um ensaio intitulado *A prioridade do justo e ideias do bem*. Em 1993, o texto seria integralmente aproveitado em *Liberalismo Político*. O ensaio se tornou a Conferência V do livro e seria praticamente a versão definitiva do que Rawls tinha a dizer sobre o assunto. Curiosamente, era talvez o único grande tema de *Uma Teoria da Justiça* que Rawls retomou em sua nova obra sem ser para reformar o que havia dito. Segundo ele, a intenção era apenas solucionar possíveis mal-entendidos.

A publicação do novo texto, claro, não poria fim à discussão. Nos vinte anos que nos separam da publicação de *Liberalismo Político* muito mais papel foi gasto para que as diversas correntes insistissem em possíveis brechas na doutrina de Rawls – e uma quantidade igualmente grande de esforços foi feita para rebater os críticos. Trata-se, como se vê, de um debate em aberto e que vem ano a ano mobilizando filósofos das mais importantes universidades do mundo, principalmente no mundo de língua inglesa.

A contribuição que este texto pretende dar é modesta. O que se quer é fazer uma leitura de *Uma Teoria da Justiça*, seguindo à letra o que Rawls disse em seu livro inicial sobre o assunto. Num segundo momento, apresentar as duas críticas mais comumente feitas a seu posicionamento. O capítulo 3 tratará da crítica comunitarista, com especial ênfase ao trabalho de Michael Sandel. O capítulo 4 relatará a crítica perfeccionista, centrando na obra de Joseph Raz.

A segunda parte da dissertação mostra a resposta de Rawls no *Liberalismo Político* e, na sequência, tenta responder se Rawls, afinal, mudou sua teoria devido às críticas sofridas nas duas décadas que separam os dois textos. Se sim, acatou as críticas dos

comunitaristas em que pontos? E as críticas perfeccionistas, mudaram algo em sua visão? Tratava-se mesmo apenas de mal-entendidos?

Adianta-se aqui que a resposta, porém, poderá não estar apenas na Conferência V de *Liberalismo Político*. A mudança de escopo da justiça como equidade, que foi transformada em uma doutrina unicamente política, e não abrangente, é uma resposta igualmente importante de Rawls. Mostraremos que Rawls tenta dizer que, no fundo, o mal-entendido que ele estava tentando combater tinha a ver com o fato de os críticos imaginarem que ele exigia um banimento de ideias do bem da vida pública que ele nunca havia sequer cogitado.

O assunto é de importância tremenda para as sociedades democráticas contemporâneas. Tem relação com diversas disputas políticas que ecoam em todo o mundo Ocidental hoje, e a visão adotada poderá levar a diferentes respostas para problemas de grande repercussão. É o caso, por exemplo, da discussão sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Do uso de símbolos religiosos em lugares públicos (como no caso dos véus proibidos na França, ou dos crucifixos nos tribunais). Podem-se usar argumentos desse debate, igualmente, em debates sobre o aborto e sobre outros temas polêmicos, ligados a direitos de minorias, ao feminismo e ao multiculturalismo.

Como já disse, a contribuição que se pretende dar aqui é pequena. Mas pode ser importante se ajudar a definir, afinal, qual é a prioridade que Rawls exige para o justo. Será uma prioridade absoluta? E em que níveis? Até onde a religião e outras ideias de bem devem ser vistas com ressalvas na hora de se formular uma sociedade bem-ordenada, segundo Rawls, e como isso afeta o plano de vida de cada um de nós? Eis o que se põe diante de nós pelas próximas páginas.

PARTE I: RESTRINGINDO AS IDEIAS DE BEM

“Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem estar de toda a sociedade pode desconsiderar.”

John Rawls, na abertura de *Uma Teoria da Justiça*

1. O MAL-ESTAR DA PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM

A contestação de comunitaristas e de perfeccionistas ao liberalismo proposto por John Rawls parte de um mal-estar⁵. É o mal-estar de quem não aceita a tese de que é impossível conciliar totalmente aquilo que é justo⁶ com uma certa ideia de bem – ou de que, sendo impossível, deve-se dar uma prioridade ao justo, ficando o bem relegado a um segundo plano. Trata-se de uma disputa com longa tradição na história da filosofia e que parece fadada a se repetir ciclicamente⁷.

Em certo sentido, pode-se dizer que o liberalismo de tipo rawlsiano surge exatamente da necessidade, enxergada por Rawls na segunda metade do século 20, de estabelecer não apenas uma diferença entre o bem e o justo na teoria política mas também de estabelecer qual dos dois valores deveria ter uma prioridade. Rawls afirma que se trata dos dois conceitos que dão a base a qualquer teoria política. Sendo os dois, segundo ele, incompatíveis como princípio fundamental de uma teoria, seria necessário atribuir a um deles peso maior, enquanto o outro – para bem ou para mal – teria de ficar em segundo plano.

A escolha de Rawls pelo justo, em detrimento do bem, tem duas raízes distintas. Há uma raiz filosófica, assim como uma raiz histórica. A raiz histórica tem relação com o fato de o mundo hoje ser composto de sociedades maiores, mais complexas e menos homogêneas do que as que houve em outros tempos – períodos em que uma comunidade mais ou menos homogênea ficava satisfeita de estabelecer para si própria uma regra de perfeição, de um caminho de bem a seguir, sem que isso fosse visto como uma imposição. O *ethos* podia ser compartilhado e transformado em moral básica para a política local.

O exemplo máximo aqui, e que já havia surgido em disputas filosóficas semelhantes, como aquela ocorrida entre Kant e Hegel dois séculos atrás, é o da *polis* grega. Um cidadão ateniense convivia sem maiores problemas com a ideia de que o bem e o justo eram compatíveis. A tradição da comunidade era parte integrante, constitutiva, do pensamento

⁵ A expressão “mal-estar” é retirada do título de um dos livros de Michael Sandel sobre o assunto, *Democracy's Discontents*, que poderia ser traduzido como “Os Mal-Estares da Democracia”.

⁶ Em inglês, a expressão usada por Rawls é *right*, que seria melhor traduzida por “certo”, ou “correto”. No entanto, firmou-se em português o uso de “justo”.

⁷ Ambas as partes fazem referência constantemente à disputa entre Kant e Hegel, por exemplo. Michael Walzer também faz referência a um “comunitarismo” dos anos 1930, pré-John Rawls. Marx é citado por ele como um “comunitarista”, como veremos adiante.

político grego. Mas tratava-se de uma comunidade razoavelmente pequena e com convicções semelhantes, pelo menos em algumas questões centrais.

Uma dessas questões centrais era a religião. Rawls, tanto no *Liberalismo Político* quanto na introdução de suas palestras sobre a história da filosofia moral, destaca o fato de que durante séculos não houve nas sociedades politicamente organizadas uma disputa importante sobre aspectos religiosos centrais para a vida da comunidade. No caso dos gregos que, diz Rawls, tinham uma “religião cívica”, que pouco exigia de seus cidadãos, o aspecto religioso dificilmente causava disputas.

Por motivos diferentes, durante o período medieval, mesmo com a importância da religião tendo crescido tremendamente na vida dos cidadãos europeus, havia uma unidade: exceto nos casos de heresia, as pessoas tendiam a aceitar, ainda que pela força da opressão – como fica claro no período inquisitorial – o fato de que existia uma ideia de bem que devia ser perseguida por todos, em nome de uma perfeição, assim como em nome da tradição daquelas comunidades.

Isso, na versão de Rawls, encerrou-se com o advento da Reforma luterana e calvinista. A partir do momento em que Lutero prega suas teses na porta da igreja de Wittenberg e inicia a guinada que deu origem ao protestantismo, há dois caminhos, no mínimo, a serem seguidos: o do Catolicismo e o dos cristãos reformados. E a comunidade deveria escolher um deles a seguir, caso apostasse ainda na ideia da perfeição. É fácil entender que não haveria consenso, visto que a “perfeição” dos católicos era necessariamente diferente da “perfeição” desejada pelos luteranos. Assim, não havia mais condições para que se estabelecesse – sem conflitos – qual deveria ser a ideia de bem a ser perseguida pelos cidadãos. Nesse sentido, o liberalismo que emerge no século 17 é uma consequência histórica da Reforma tanto quanto as guerras religiosas o são.

No *Liberalismo Político*, Rawls dirá com todas as letras que desse ponto em diante, havendo sociedades plurais, é indesejável, para dizer o mínimo, que haja uma ideia de bem única a governar uma sociedade. A ideia de boa vida do governo, caso haja alguma, terá de ser necessariamente contrária à ideia de bem de pelo menos parte de seus cidadãos. E não haveria maneira de obter consenso ou respeito às leis sem que houvesse opressão por parte do governo.

Rawls está tão convencido desse ponto que usa duas vezes a expressão “fato” para tratar dos pontos acima. Primeiro, diz que em sociedades complexas, como as que há no Ocidente pós-Reforma, existe o “fato do pluralismo”. Ou seja: temos de conviver com a noção de que haverá pluralidade de ideias de bem. E diz também que a única maneira de obter um consenso em torno de uma dessas ideias seria o “fato da opressão”.

Essas explicações ainda não estão enunciadas no primeiro momento da teoria de Rawls, quando ele escreve *Uma Teoria da Justiça*, mas é possível perceber que a preocupação de Rawls já caminhava nesse sentido. Ao afirmar que a prioridade do justo se deve à necessidade de permitir que cada um estabeleça seu próprio plano de vida sem interferência de outros (inclusive de um Estado opressor, o que nesse caso inclui a ideia de um Estado confessional), o que está em jogo é a liberdade, é a autonomia de cada cidadão.

Como Kant antes dele, Rawls afirma que essa autonomia é o que melhor define o ser humano. Sem ela, sem ser livre para escolher seu modo de vida, sem ser livre para escolher pessoalmente o seu bem, o humano está confinado a uma opressão, que pode ser de diferentes tipos, mas que sempre resulta na heteronomia. Pode ser a opressão religiosa, como deixa clara a argumentação de Rawls contra um Estado confessional, e que veremos no próximo capítulo. Mas pode ser a opressão laica de um Estado que se impõe a partir do ponto de vista de uma ideia de bem.

A tese de Rawls contra a opressão e a favor da liberdade parte de uma disputa contra os utilitaristas e contra todas as doutrinas consideradas por ele como teleológicas. Ao proporem um critério de justiça que não é independente de uma ideia de bem, essas teorias estariam necessariamente “contaminadas”, segundo ele, por um tipo de pensamento que levará à opressão de cidadãos que tenham pensamento divergente – ou poderá, no caso do utilitarismo, levar ao uso de cidadãos como “meio” para maior saldo líquido de satisfação da comunidade. Isso, ao ferir a autonomia, faz com que a política entre no campo da opressão, o que para Rawls é inaceitável.

Toda a “posição original” que dá base à formatação da teoria de Rawls, conforme veremos adiante, é moldada de forma a que as partes envolvidas no debate não saibam quais são suas crenças e suas ideias fortes de bem. Elas têm acesso apenas a uma teoria fraca do bem. Ou seja: sabem apenas que ao entrar numa sociedade política terão interesse em defender certos pontos de vista, terão preferências fortes e que são constitutivas de sua personalidade a ponto de não quererem abrir mão delas, ainda que em nome da comunidade.

Rawls tem para si que nenhum bem da comunidade pode ser forte o suficiente para exigir que se atropelem os direitos do indivíduo – é com esse pensamento que abre seu *Uma Teoria da Justiça*. Cada pessoa tem uma dignidade própria que impede o Estado de usá-la em nome da comunidade. Como Kant, novamente, as pessoas, em razão de sua dignidade humana, não podem ser usadas como meio. Precisam ser vistas como fins. E isso exige que se respeitem certos limites. Isso exige que se respeite sua autonomia.

As teorias utilitárias são o exemplo maior dado por Rawls de sociedades políticas em que o bem do cidadão está posto como submisso aos interesses maiores da comunidade. A teleologia inerente ao utilitarismo, em que a utilidade (total ou média) serve como critério para estabelecer o que é bom e justo, não serve para Rawls – exatamente porque o justo não é definido independentemente de uma noção de bem. Para o utilitarista, o critério primeiro para definir o valor de uma ação (política ou não) é se essa ação leva ou não ao bem da comunidade. A um maior saldo líquido de satisfações. E essa ideia de bem pode levar a violações do justo como Rawls o entende.

Rawls repele todas as tentativas de estabelecer o bem como critério político primeiro de uma sociedade. Nem é possível confiar nas tradições da comunidade, nem é desejável estabelecer um critério de bem do tipo utilitarista, nem se poderia escolher uma noção de perfeição a ser seguida. Embora não entre nessa seara, fica claro já em *Uma Teoria da Justiça* que a ideia de perfeição dos governos de tipo marxista se torna igualmente inaceitável ao impor aos cidadãos uma ideia de bem comum que deve ser atingida ainda que isso exija o sacrifício individual em seus mais variados graus.

Repelindo aquilo que leva à heteronomia, Rawls se vê impelido a estabelecer o justo como critério central. Só garantindo que o justo e o bem sejam definidos de maneira independente, ele parece acreditar, seria possível ter uma teoria em que o espaço para a autonomia fosse garantido por uma “capa” protetora contra ideias de bem que exigissem a violação de direitos e de liberdades.

Sua teoria, assim, é uma deontologia. E seu exercício de definição do justo, por meio da posição original e do véu da ignorância, é uma tentativa de recuperar algumas ideias kantianas de autonomia sem ter de crer que todos seriam convencidos pela metafísica kantiana. Não importa aqui se Rawls é ou não bem sucedido na sua tentativa de reabilitar o liberalismo kantiano separando-o de outros liberalismos não deontológicos, como o de Mill. Importa ver o que o levou a essa tentativa. E importa ver, por um instante – antes que

detalhemos a tese da prioridade do justo sobre o bem, no próximo capítulo – a reação que se seguiu a seu trabalho.

1.1 A CRÍTICA COMUNITARISTA

A separação do justo e do bem, seguida do estabelecimento da prioridade do justo, na teoria de Rawls, faz surgirem dois movimentos distintos de reação à sua obra. De um lado, surgem os comunitaristas modernos, que desejam reafirmar a importância da comunidade e sugerem que Rawls está errado em definir o indivíduo como ponto central do pensamento político. De outro, surge o liberalismo perfeccionista de Joseph Raz, que critica Rawls por não permitir, supostamente, que o bem tenha uma participação maior na sociedade depois de estabelecida a prioridade do justo.

São duas críticas diferentes, com diferentes graus de proximidade à tese original de Rawls. Enquanto os comunitaristas são avessos à própria ideia da prioridade do justo, o perfeccionismo pode aceitá-lo, desde que essa prioridade se dê em um primeiro momento e permita posteriormente a criação de alguns pontos de referência que indiquem ideias de bem válidas e que podem ser consensuais na sociedade. Mas, se são diferentes, ambas partem do mesmo ponto: do mal-estar criado pelo papel secundário destinado ao bem na obra de Rawls.

Michael Walzer, um dos autodenominados comunitaristas que se posicionaram como críticos do liberalismo de Rawls, assume ele próprio que o comunitarismo é uma espécie de “freio interno” do liberalismo⁸. Está destinado a surgir sempre que o liberalismo impera ou é defendido. Serve de lembrete de que o liberalismo puro, por si só, pode trazer implícita a perda de algo maior, de um bem comum. O próprio comunitarismo, porém, não existe sozinho: não traz nele uma tese independente de como deva ser a sociedade, não é um rival do liberalismo.

Michael Sandel, para explicar o que o liberalismo rawlsiano “não é”, começa falando daquilo que poderia ser considerado seu oposto. Trata da polis grega por meio da *Política* de Aristóteles, e da necessidade que o filósofo diz haver de ligar a estrutura da

⁸ WALZER, 1990, p. 22.

política a um *telos* humano. “É preciso que nós primeiro determinemos a natureza do modo de vida mais desejável. Enquanto isso permanecer obscuro, a natureza da constituição ideal também permanecerá obscura”⁹.

Esse tipo de sociedade, em que o indivíduo e o agrupamento a que ele pertence têm uma relação profunda e um ideal comum de bem que deve ser perseguido individualmente (e com o apoio do Estado) cria o que Sandel chama de sujeito “radicalmente situado”. Ou seja: os limites da atuação moral do indivíduo são moldados pela tradição da comunidade em que ele vive a ponto de ser considerado eticamente errado se contrapor ao pensamento dominante. Quem sai da tradição pode ter o trágico destino de Sócrates: a cicuta seria o limite extremo da doutrinação do cidadão.

A tradição moderna, obviamente, impede qualquer tentativa radical do gênero. A busca pela liberdade individual e a garantia da autonomia, trazidas pela modernidade, não são em si o alvo dos comunitaristas. O que eles questionam é a impossibilidade de conciliar a busca da liberdade com uma política que não abandone os princípios de cada comunidade em nome de um universalismo que lhes parece inadequado. Se o sujeito radicalmente situado é uma aberração na modernidade, o seu oposto, o sujeito “radicalmente desengajado” é também indesejável.

Pela conta de Mulhall e Swift, três dos quatro comunitaristas da atualidade consideram um erro o individualismo excessivo necessário para que prospere a teoria de Rawls. A exceção seria Michael Walzer, que centra sua crítica unicamente no universalismo “à la Kant” da doutrina rawlsiana. Mas o que se pretende não é a eliminação do indivíduo, e sim a sua reconciliação com a ideia de uma comunidade política em que os seus membros são capazes de estabelecer metas comuns para o grupo.

Talvez não seja coincidência o fato de um dos primeiros textos de Charles Taylor se chamar *Hegel e a Sociedade Moderna*. Extrato de uma obra maior sobre Hegel, o livro tenta explicar porque a visão política hegeliana continua sendo de interesse para nós, dois séculos depois, se a ontologia em que ela se baseia seria, para nosso século, totalmente “inverossímil”. Taylor aposta que a importância de Hegel para nossos dias seria justamente essa: a de desenhar um formato social em que o indivíduo e a sociedade de que ele participa

⁹ SANDEL, 2005, p. 254.

são opostos que podem se encontrar dialeticamente. A síntese seria possível e o liberalismo, portanto, poderia ser ultrapassado por meio de uma “subsunção”.

Taylor retoma a disputa de Hegel com Kant e fica claro que vê na atualidade uma luta semelhante entre os liberais (kantianos) e os que estariam dispostos a presumir que é possível encontrar um meio termo que permita ao indivíduo ser livre sem se esquecer das particularidades do grupo a que ele pertence.

Nem mesmo o individualismo, por si só, será o grande problema da sociedade liberal moderna, dirá Taylor. O impulso que leva os modernos (ocidentais) a querer estabelecer por si próprios as metas a serem atingidas moralmente (ou seja: sua ideia de bem) sem se resignar a adotar irrefletidamente as metas impostas por outros, seria saudável. No entanto, em seu estudo sobre os “males da modernidade”¹⁰, Taylor afirma que em algum momento essa vontade de expressar-se livremente, que ele vê como derivada de Herder e dos românticos do início do século 19, perdeu-se em meio a uma confusão.

O que a princípio se destinava a resguardar o indivíduo de pressões exteriores tornou-se a impossibilidade relativista de estabelecimento de metas racionalmente defensáveis. Para ele, é prudente que a ideia de bem não seja imposta, que seja descoberta pelo indivíduo ao longo de sua vida: isso evita a heteronomia e garante o direito de cada um traçar livremente seu plano de vida. Mas isso não significa que não devam ser usados parâmetros racionais na escolha dessas metas. Usando um exemplo de Rawls, não seria racional o sujeito que decidisse passar a vida contando folhas de grama, ainda que tenha a liberdade de fazê-lo.

Embora não se ponham como defensores de que há uma moral intrinsecamente superior a outras, os comunitaristas defendem que é impossível estabelecer regras universais que definam, por meio de meros critérios formais, uma razão para ação moral que sirva para todos os tempos e todos os locais. É preciso levar em conta o *ethos* da comunidade, por vários motivos. O principal é o fato de que o indivíduo não existe sozinho, e querer imaginá-lo fora de contexto é deformar tudo o que o ser humano verdadeiramente é.

É nesse cruzamento de individualismo e relativismo moral que está centrada a crítica comunitarista. O indivíduo é visto como alguém que deve ter, sim, seus direitos respeitados. Mas eliminar da equação o aspecto comunitário do humano não significa

¹⁰ Em português, *A Ética da Autenticidade*.

encontrar uma verdadeira resposta, mas apenas maquiar a situação para que ela se encaixe em uma regra universal, formal e liberal.

Importante notar que os comunitaristas, que serão o tema do capítulo 3, não chegam, como grupo e nem mesmo individualmente, a esboçar um novo formato de sociedade a ser defendido como, digamos, oposto do liberalismo. Muito menos como sua antítese. Não existe, por assim dizer, um projeto de sociedade comunitarista. O que existe é o comunitarismo como indagação e questionamento, não como resposta.

Michael Walzer apreendeu bem isso ao dizer em seu ensaio sobre o embate liberal-comunitário que o comunitarismo está mais intimamente ligado ao liberalismo do que se possa imaginar em um primeiro momento. Na verdade, o comunitarismo só existe como reação ao liberalismo: nesse sentido, é parte integrante da tese liberal, e está destinado a aparecer sempre que uma tese liberal forte se fizer presente¹¹.

O comunitarismo, assim, não seria uma ameaça ao liberalismo, nem uma alternativa a ele, mas sim um complemento, um modo de encará-lo criticamente e de repensá-lo de maneira constante. Seria uma maneira de não nos esquecermos de que o justo (o universalmente justo, o desengajadamente justo) não deve ser um princípio máximo e excludente: é preciso temperá-lo com alguma ideia de bem.

1.2 A CRÍTICA PERFECCIONISTA

Joseph Raz surgiu no mundo da teoria política em 1986 com aquilo que parecia ser um oxímoro: dizia-se defensor de um liberalismo perfeccionista. Isso evidentemente contrariava o liberalismo rawlsiano e mesmo outros liberalismos que vinham surgindo desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Até aquele momento, os outros filósofos autointitulados liberais que haviam apresentado críticas à teoria de Rawls se preocupavam prioritariamente em contestar os aspectos econômicos de sua teoria: digamos, grosso modo, o segundo princípio, que prevê modos como tratar a igualdade e a diferença em uma sociedade.

Esse é o caso, por exemplo, de Robert Nozick, que critica Rawls por um suposto excessivo igualitarismo, e defende um liberalismo mais à direita, mas que exige a necessidade

¹¹ WALZER, 1990, p. 22. Segundo ele, “esse provavelmente não é um fado terrível”.

de um Estado neutro. E é o caso de Ronald Dworkin, que quer um liberalismo mais igualitarista do que o de Rawls (mais à esquerda), mas que igualmente defende a tese da neutralidade. Se os dois criticavam a tese igualitária de Rawls, ambos reafirmavam, cada um a seu modo, a necessidade da prioridade do justo sobre o bem.

Raz se firma um liberal mas critica Rawls e seus colegas “antiperfeccionistas”. Como seria isso possível se a base do liberalismo – a garantia da autonomia – parecia exigir, de acordo com seus antecessores (e mesmo dos críticos dos liberais!), que o Estado evitasse assumir posturas que direcionassem a ideia de boa vida dos cidadãos? Até ali, a discussão exigia a tomada de um dos dois lados. Ou defendia-se a prioridade do justo (como único modo de garantir a plena autonomia) e podia, nesse caso, chamar-se a tese de liberal; ou ia-se para um campo crítico ao liberalismo para dizer que era necessário não perder de vista as ideias de bem como possibilidade política.

Raz faz um esforço de conciliação do “bem” com o “justo”. Sua tese será apresentada com mais detalhe no capítulo quatro. Por enquanto, basta-nos dizer que ele não acredita que a garantia ausência de coerção é suficiente para estabelecer a liberdade real dos cidadãos. De acordo com ele, autonomia, em primeiro lugar, não significa a ausência total de coação por parte do Estado. E, em segundo lugar, além da autonomia, é preciso criar uma sociedade que dê aos cidadãos reais escolhas entre modos diferentes de vida – caso contrário, garante-se uma autonomia que não permite escolhas, o que redundaria em uma falsa liberdade e, portanto, em um liberalismo fracassado.

A real liberdade dos cidadãos não poderia vir de um Estado que fizesse vistas grossas a ideias de bem, que “advogue a neutralidade entre ideais válidos e inválidos do que é justo”¹². Esse tipo de pensamento, dirá ele, nasce de uma ideia errada de que todo e qualquer ideal de boa vida adotado por uma sociedade e por um Estado resultará em uma opressão e em limitações inaceitáveis à autonomia do cidadão. Para desfazer o que considera um engano, Raz apresentará dois tipos de argumento: uma crítica aos liberais antiperfeccionistas e uma defesa do perfeccionismo.

A crítica se centra, no caso de Rawls, em uma possível “cegueira” do autor de *Uma Teoria da Justiça* em relação à possibilidade de que as partes da posição original pudessem, ainda que se lhes omitissem informações sobre suas concepções de boa vida,

¹² RAZ, 2011, p. 101.

decidir já na posição original que, ao entrar no mundo político, os cidadãos poderiam escolher ideais que, racionalmente, fossem vistos como positivos, desde que respeitassem certos limites – incluindo o limite dos direitos individuais.

Essa opção poderia ser aquela da “segunda melhor escolha”, diz Raz. Ainda que se soubesse que existe uma limitação em relação à capacidade humana de descobrir um modo de perfeição capaz de ser defendido como único ou que corresponda a uma ordem natural, por exemplo, é possível perceber que há caminhos melhores do que outros, moralmente, e que podem (e devem) ser defendidos por um Estado.

Respeitados certos limites, que veremos no capítulo 4, seria viável estabelecer políticas que defendessem instituições e valores consensualmente vistos como bons por uma comunidade, afirma Raz. E isso sem que o resultado corresponda “à imagem popular ameaçadora de aprisionar pessoas que seguem sua religião, expressam seus pontos de vista em público, deixam seus cabelos crescerem ou consomem medicamentos inofensivos”, afirma.

A defesa do perfeccionismo parte do princípio de que, além dos bens individuais (que poderiam ser associados talvez à lista de bens primários definida por Rawls), há bens coletivos que são importantes para toda e qualquer comunidade e que, mesmo não pertencendo ao indivíduo são importantes para seu desenvolvimento e para a vida autônoma de cada um. Assim, para que cada um tenha opções realmente valiosas é necessário garantir certas condições de vida *comuns* a todos, e não apenas dar liberdade para que cada indivíduo trace seu plano de vida dentro de uma sociedade que Raz chama de “empobrecida pelo individualismo”.

1.3 O BEM DA SOCIEDADE LIBERAL

Obviamente, tudo o que se viu até o momento relata de maneira apenas esboçada o conteúdo da teoria de Rawls e de seus críticos. Os temas aqui apresentados serão examinados de maneira mais detida, a partir do próximo capítulo, por meio de uma leitura detalhada, acompanhando passo a passo o raciocínio de três dos filósofos mais importantes para essa discussão. No próximo capítulo, veremos o que diz, à letra, sobre a prioridade do

justo, o livro inicial de Rawls. No segundo, examinaremos a crítica de Sandel, especialmente em *Liberalism and the Limits of Justice*. E, no quarto, falaremos em detalhe de *A Moralidade da Liberdade*.

Mas antes, encerrando esta apresentação do problema, seria prudente antecipar em parte a resposta dos liberais – especificamente a resposta de Rawls – às críticas que lhe foram dirigidas. Em artigos e palestras posteriores a *Uma Teoria da Justiça*, e especialmente no *Liberalismo Político*, Rawls mudará vários de seus pontos de vista em nome da estabilidade da sociedade, como veremos. No entanto, a tese da prioridade do justo permanece intocada. Rawls finca pé em sua posição e, como reação, esforça-se para mostrar que, ao contrário do que afirmam seus críticos, sua teoria não implica uma exclusão do bem. Pelo contrário.

Se formos resumir a um mínimo necessário, a tese de Rawls passa a ser defendida nos seguintes termos:

- (1) A autonomia é a base da dignidade humana e deve ser respeitada por qualquer governo.
- (2) Isso implica uma necessária prioridade do justo sobre qualquer ideia do bem, e exige que as ideias de bem permissíveis numa sociedade sejam restringidas com base no critério daquilo que é justo.
- (3) Essas garantias são necessárias não apenas para que cada cidadão encontre livremente sua ideia de bem e a persiga como também, caso sejam aplicadas, trazem um bem para a própria sociedade, que passa a seguir um caminho que traz benefícios para a própria coletividade.

Os dois primeiros pontos estavam presentes integralmente no primeiro livro de Rawls. O terceiro é a base de seu novo esforço. Rawls quer afirmar que o bem, em uma sociedade liberal, não apenas não é excluído como, em certo sentido, é criado pela prioridade do justo. É isso que irá permitir que as pessoas vivam com liberdade e que percebam a importância de defender uma sociedade democrática, plural e que valoriza a autonomia de cada um.

Nas palavras de Rainer Forst, o liberalismo rawlsiano cria, com a prioridade do justo, uma espécie de “capa” exterior que permite ao cidadão uma vida protegida da opressão

externa¹³. Mas, segundo Rawls, é mais do que isso: trata-se de uma sociedade em que se cria um tipo de bem a partir do justo. Os indivíduos percebem a importância de um Estado que lhes permite uma vida justa e passam a ter uma relação viva e ativa dentro dessa comunidade.

Rawls também negará que a sua teoria crie uma sociedade necessariamente individualista e injusta com as opções de vida que exigem mais do que o bem-estar individual. Embora reconheça que a proteção ao indivíduo – como base da teoria – pode levar a uma maior probabilidade do sucesso de um tipo de sociedade individualista, afirma que em nenhum momento isso impede tipos de vida que, respeitados os limites do justo, deem peso grande à vida em comunidade e a ideias de bem particulares.

O bem, dirá Rawls, não está excluído. Trata-se apenas de garantir que ele seja criado dentro de condições que não exijam o sacrifício de qualquer indivíduo em particular. Trata-se de encontrar, no mundo moderno e plural em que vivemos no Ocidente, qual é, afinal, o bem possível a ser defendido.

¹³ FORST, p. 90.

2. A PRIORIDADE DO JUSTO

Uma Teoria da Justiça, livro que John Rawls publicou em 1971, é segundo o próprio autor longo “e não só em número de páginas”¹⁴. O trabalho foi resultado de anos de pesquisa e de preparação, o que talvez explique o fato de Rawls ter terminado seu primeiro livro apenas aos 50 anos. A base do texto são ensaios que o autor vinha publicando desde 1958, com um tema em comum. Talvez, na verdade, o único tema que Rawls tenha abordado ao longo de sua carreira: a justiça.

O livro tenta construir uma visão moderna contratualista e, desde o início, Rawls deixa claro que seu objetivo é se contrapor às teorias, a seu ver predominantes naquele momento, baseadas no utilitarismo. Kantiano, Rawls se opunha à escola utilitarista, embora reconhecesse seus méritos na formulação de uma doutrina “impressionante em alcance e requinte”¹⁵. Sua intenção é a de formular algo igualmente sólido, capaz de rivalizar em profundidade com o edifício erguido por Bentham, Stuart Mill e Sidgwick.

Assim, *Teoria* é um livro que tenta tratar o assunto de forma completa, se não esgotá-lo. E Rawls, para fazer isso, passeia por vários temas na intenção de ter fundações sólidas. Fala de liberdades, de economia, de direitos, de ética, de estabilidade, de democracia. Isso ao longo de mais de setecentas páginas. Fica evidente que sua ideia era a da completude, de um modelo que ficasse em pé e que, já prevendo as objeções mais óbvias, se esmerasse em resolvê-las previamente.

Samuel Freeman, um dos principais colaboradores de Rawls, responsável por organizar dois de seus livros, afirma que, dentro de um cenário tão amplo, é curioso que a prioridade do justo sobre o bem, assunto destas páginas, tenha recebido tanta atenção dos críticos de Rawls, especialmente dos comunitaristas. “Isso é surpreendente pelo fato de Rawls ter tão pouco a dizer sobre o assunto em *Uma Teoria da Justiça*.¹⁶” Freeman diz que Rawls aborda o tópico apenas três vezes no livro, em meia dúzia de páginas.

No entanto, embora o espaço dedicado *explicitamente* ao tema não seja dos maiores, o impacto para a obra toda de Rawls é notável. Sem a prioridade do justo sobre o bem, *Teoria* desmorona. Afinal, o cerne da obra está na tentativa de construir uma teoria deontológica, em que o justo seja articulado de maneira independente, sem ser derivado de

¹⁴ RAWLS, 2008, p. XLV.

¹⁵ Idem, p XLIV

¹⁶ FREEMAN, p. 317.

qualquer concepção de bem, como ocorre nas teorias teleológicas que o autor tenta combater. Uma teoria deontológica, afirma o próprio Rawls, “não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem”¹⁷. Não é, como Freeman alega, um tema marginal da obra, e sim seu centro.

O próprio Rawls, ao abordar o tema pela primeira vez em *Teoria* afirma que se trata de uma das principais características da ética kantiana¹⁸. Pretendo mostrar aqui que esse é também um tema central da ética e da política de Rawls. Portanto, o nosso primeiro passo será o de fazer uma breve reconstrução dos argumentos centrais de *Teoria* e ver qual o papel da prioridade do justo.

A intenção de Rawls é a de definir como deve ser estruturada uma sociedade bem-ordenada. O que ele pretende, diz Rawls, é “generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração” as ideias básicas do contratualismo (ele diz seguir especialmente Locke, Kant e Rousseau) para evitar falhas e objeções mais comuns que, segundo ele, eram “fatais” à doutrina. O objetivo era encontrar uma alternativa ao utilitarismo dominante. “O principal motivo para querer encontrar essa alternativa é a fragilidade, penso eu, da doutrina utilitarista para servir de base às instituições da democracia constitucional”¹⁹.

No prefácio à edição revista de 1975, Rawls explica quais seriam os dois objetivos básicos de sua teoria.

“O objetivo básico da justiça como equidade era oferecer uma teoria convincente dos direitos e das liberdades fundamentais e de sua prioridade. O segundo objetivo era integrar essa teoria à interpretação da igualdade democrática, que levava ao princípio da igualdade de oportunidades e ao princípio da diferença”²⁰.

A teoria de Rawls prevê o uso de um contrato hipotético entre pessoas livres e iguais. A essas pessoas, sob condições ideais, seria apresentada uma lista de possibilidades de organização social. Elas teriam de chegar a um consenso e escolher uma forma básica social que seria universalmente aplicável e que pudesse ser isenta das paixões que nos dominam no dia a dia, inclusive em função do fato de termos todos nossos gostos, preferências, credos, além de nossa própria posição no mundo.

¹⁷ RAWLS, 2008, p. 36.

¹⁸ Idem, p 38

¹⁹ Idem, p. XXXVI.

²⁰ Ibidem.

2.1 PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

A solução encontrada por Rawls é a “posição original”. Ele faz questão de enfatizar que se trata de uma situação hipotética, que nunca teve nem terá lugar na história, e que tem como única função permitir que nós a usemos como método, como procedimento para definir como seria uma sociedade bem ordenada. Segundo ele, podemos entrar e sair da posição original a qualquer momento. É um artifício de representação, um procedimento. Nada mais.

É claro que definir isso não seria suficiente. E Rawls passa então a estabelecer uma série de condições para que a posição original seja um procedimento eficiente e – o que é mais importante – justo de formulação de princípios de justiça. Assim, vai estabelecer, por exemplo, que as partes são representativas, que saem de segmentos representativos da sociedade. Que, na posição original, não são movidas pela inveja e são mutuamente desinteressadas. Que são capazes de compreender o método de escolha etc.

A cláusula fundamental, e também a mais polêmica, é a do véu da ignorância. De acordo com ela, as partes na posição original são momentaneamente incapazes de ter conhecimento de alguns fatos sobre suas próprias vidas, sobre sua posição no mundo. “A ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos”, diz Rawls. Segundo ele, para isso, é preciso anular, de algum modo, “as consequências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio²¹”.

“Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem *status social*; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou a sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade.²²”

²¹ Idem, p. 166.

²² Ibidem.

Rawls afirma que “o véu da ignorância é uma condição tão natural que já deve ter ocorrido algo parecido a muitas pessoas”²³. Segundo ele, a formulação “está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do imperativo categórico, tanto no modo como esse critério procedimental é definido quanto no uso que Kant faz dele”. Assim, é esse critério procedimental que dará origem aos princípios da justiça defendidos por Rawls. Mas falta algo. Falta definir como se dará a escolha.

O modo como Rawls afirma que as partes escolherão os princípios que regerão a sociedade é por meio de uma lista. Ou seja: não se trata de uma escolha que parte do zero. Segundo Rawls, as partes teriam acesso a concepções filosóficas importantes e que têm sido defendidas ao longo do tempo como guias gerais para a formulação de um ideal político.

Embora sejam privadas de conhecimentos sobre si mesmas e sobre a sociedade em que vivem, as partes conhecem o funcionamento básico de sociedades humanas. Sabem, por exemplo, que existe aquilo que Rawls, citando Hume, define como as “circunstâncias da justiça”. Ou seja: que toda sociedade vive uma situação de escassez moderada (não há tudo para todos o tempo todo, nem há falta de tudo); e que as pessoas têm interesse em cooperar, embora tenham também projetos de vida conflitantes. Têm conhecimento também de uma teoria mínima do bem, como logo veremos.

O fato de estar incluída na posição original alguma informação sobre o mundo em que vivem (ainda que um conhecimento não situado a partir de um ponto de vista específico) mostra que não se trata de um procedimento puramente formal, e que tem, ainda que em pequena escala, influência de um certo empirismo (o que será assunto da crítica de Sandel mais tarde). Rawls fala aqui em um equilíbrio reflexivo: é preciso conciliar, por meio de idas e vindas aos dois estágios, as conclusões retiradas do procedimento com os nossos pontos de vista reais iniciais sobre o que deve ser a justiça.

A lista de opções oferecida às partes inclui os dois princípios de justiça rawlsianos; concepções teleológicas clássicas (utilitarismo e perfeccionismo); concepções intuicionistas; concepções egoísticas; e concepções mistas que substituam o segundo princípio rawlsiano por alguma variante de utilitarismo. Rawls, é claro, defende que seus dois princípios seriam os escolhidos. Vejamos, então, antes de mais, quais são esses dois princípios.

²³ Ibidem.

Em sua formulação final apresentada em *Teoria*, o primeiro princípio se apresenta assim:

“Toda pessoa tem um direito igual ao sistema total mais abrangente de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos”²⁴.

O segundo princípio, que igualmente passa por várias formulações durante o livro, chega à sua versão final de *Teoria* assim:

“As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) Se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- (b) estejam vinculados a cargos e posições abertas a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.”²⁵

Rawls diz ainda que os princípios têm regras de prioridades. As liberdades têm prioridade sobre o segundo princípio, e “só se podem restringir as liberdades básicas em nome da própria liberdade”²⁶. O segundo princípio também tem prioridade sobre outros princípios, como o da eficiência e o da soma de vantagens; e “a igualdade equitativa de oportunidades precede o princípio da diferença”.²⁷

Visto isso, falta explicar como Rawls argumenta que seus princípios seriam os favorecidos. E isso nos levará em breve à prioridade do justo sobre o bem.

As concepções egoísticas são eliminadas logo numa primeira barreira formal imposta pelas restrições que são constitutivas da posição original. Nela, de acordo com Rawls, há alguns pontos que obrigatoriamente têm de ser levados em conta para que os princípios acordados sejam justos. Por exemplo: os princípios devem ser gerais e universais. Isso significa que não apenas têm de servir igualmente para todos os cidadãos (universalidade), como não podem conter pronomes ou outros modos de excluir algum dos cidadãos da regra acordada (generalidade). Assim, não seria possível um acordo em que um princípio determinasse que todos fizessem algo, “menos eu”, por exemplo.

Rawls ressalta repetidas vezes que se trata de pessoas livres e iguais e que não têm consciência, devido ao véu da ignorância, de qual será seu plano racional de vida. Não

²⁴ Idem, p. 311.

²⁵ Idem, p. 376.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

sabendo quais são seus interesses, diz ele, as partes não têm como tentar direcionar as regras para que elas sejam beneficiadas. E se veem levadas a escolher princípios que permitam a elas, seja qual for seu plano de vida, segui-lo da melhor maneira possível (desde que esse plano seja justo com os demais). Vejamos um trecho da argumentação:

“Pode-se fortalecer a argumentação a favor dos dois princípios com uma explicação mais detalhada da ideia de pessoa livre. Em termos bem gerais, as partes acreditam ter um interesse de ordem superior na maneira como seus outros interesses, inclusive os fundamentais, são modelados e governados pelas instituições sociais. Elas não se consideram inevitavelmente vinculadas, ou idênticas, à busca de qualquer complexo específico de interesses fundamentais que possam vir a ter em um momento dado, embora queiram ter o direito de promover esses interesses (contanto que sejam admissíveis). As pessoas livres se consideram seres que podem rever e alterar seus fins últimos que dão prioridade máxima à preservação da própria liberdade nessas questões. Por conseguinte, não só têm fins últimos que, em princípio, têm liberdade para promover ou rejeitar, mas também a sua fidelidade primeira e a dedicação contínua a esses fins devem formar-se e afirmar-se em condições de liberdade. Já que os dois princípios asseguram uma estrutura social que mantém essas condições, seriam eles os princípios acordados, e não o princípio da utilidade. Só por meio desse acordo podem as partes ter certeza de que seu interesse de ordem superior como pessoas livres é garantido²⁸”.

Ou seja: a forma de escolha dos dois princípios rejeita a possibilidade de adoção de qualquer princípio teleológico que vincule o plano de vida do indivíduo a uma ideia de bem que, por ser considerada última, deva ter precedência nas formas de organização social. A necessidade de liberdade para escolha de um plano individual (desde que admissível) leva a opção pelo utilitarismo, por exemplo, a ser questionada, já que a obrigação de maximizar o bem comum pode obrigar os indivíduos a, em determinados momentos, sacrificarem seus planos racionais em nome de algo que está acima deles (quem garante que não serei eu que terei de me sacrificar em nome da felicidade alheia?). Leva à impossibilidade do perfeccionismo (quem diz que meu plano de vida se coadunará com o princípio de perfeição adotado?). E impossibilita qualquer concepção teleológica, de fato.

2.2 A PRIORIDADE DO JUSTO

²⁸ Idem, p. 184-5.

Aqui Rawls chega ao tema da prioridade do justo sobre o bem. Como Freeman afirmou, não é um assunto de que Rawls trate tão extensivamente e, sendo o ponto principal deste estudo, vou me permitir seguir um pouco mais de perto os trechos em que ele trata do assunto. A primeira citação ao tema aparece no parágrafo 6 do primeiro capítulo, intitulado “Alguns contrastes inter-relacionados”. Rawls fala sobre o que está em jogo na disputa entre correntes filosóficas diferentes acerca do justo, como sempre dando destaque ao utilitarismo. Confronta doutrinas teleológicas e deontológicas e chega ao trecho que faz a citação inicial à prioridade do justo.

A comparação no parágrafo que se segue é com o utilitarismo.

“Na justiça como equidade, por outro lado, as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual, e sem conhecer seus próprios objetivos específicos. Implicitamente concordam, portanto, em adaptar as concepções de seu próprio bem àquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida. O indivíduo que descobre gostar de ver outros em situações de liberdade menor compreende que não tem direito algum a essa satisfação. O prazer que sente com as privações alheias é errado em si mesmo: é uma satisfação que requer a transgressão de um princípio com o qual ele concorda na posição original. Os princípios do direito e, portanto, da justiça impõem limites a quais satisfações têm valor; impõem restrições ao que são concepções razoáveis do bem individual. Ao elaborar planos e ao decidir acerca de aspirações, os indivíduos devem levar em conta essas restrições. (...) Podemos expressar essa ideia dizendo que na justiça como equidade o conceito do justo precede o do bem. (...) A prioridade da justiça se explica, em parte, afirmando-se que os interesses que exigem violação da justiça não têm valor algum.”²⁹

Do ponto de vista de Rawls, esse é um raciocínio que se vincula diretamente à ideia de que os princípios de uma sociedade justa devem ser estabelecidos por meio de uma reflexão que abstraia as circunstâncias pessoais e os interesses de cada pessoa em particular. Sem saber a quem dar preferência, opta-se por uma sociedade em que todos devem respeitar critérios mínimos em relação aos outros, principalmente dando espaço para que cada um possa desenvolver seu próprio plano de vida sem sofrer coerção. O limite necessário para isso é que a concepção de bem de cada um não possa evocar para ele o direito de ultrapassar as fronteiras estabelecidas pelo justo.

Uma primeira observação sobre o trecho, que será ressaltada pelo próprio Rawls mais tarde, em *Liberalismo Político*: ele nunca usa, no livro, a palavra “neutralidade”, que estará na boca de seus críticos o tempo todo. A expressão é sempre essa: a prioridade do justo – ou da justiça, ou do direito – sobre o bem.

²⁹ RAWLS, 2008, pp. 37-8.

Sigamos com Rawls:

“Essa prioridade do justo sobre o bem na justiça como equidade *acaba sendo a característica principal dessa concepção*. Isso impõe certos critérios à moldagem da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar propensões a comportamentos contrários aos dois princípios de justiça (isto é, a certos princípios que recebem um teor definido desde o início) e devem garantir a estabilidade das instituições justas. Assim, impõem-se certos limites iniciais ao que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de pessoa que os seres humanos devem ser.”³⁰

Ao contrário do que insinuou Freeman, não é pouca coisa. Pelo contrário, o próprio Rawls afirma que se trata da característica principal de sua concepção. Como se vê, assim como em vários momentos do livro, ele está falando a um só tempo de política (justiça) e de moral individual. É que as regras básicas da sociedade, de sua estrutura básica, têm um peso justamente na definição do que é aceitável que cada indivíduo faça e defenda dentro daquele mundo fechado. Vê-se que, ao contrário do que normalmente se fala, não se trata de “neutralidade” (isso será explicado mais tarde em *Liberalismo Político*) e nem se trata de uma preocupação, como se dirá muitas vezes com a *neutralidade do Estado*. A palavra “Estado” também não aparecerá na discussão.

Trata-se de uma prioridade do justo, como oposição a neutralidade. E ao invés de Estado, trata-se de duas coisas: da prioridade que o justo deve ter na formulação da estrutura básica da sociedade; e da prioridade que isso impõe ao plano de vida individual de cada cidadão. Não é apenas o Estado que sofre a restrição. É cada indivíduo, assim como a estrutura social como um todo. Trata-se de algo em dois níveis, embora Rawls não se expresse nitidamente desta maneira. Uma restrição tanto política quanto ética.

Poderia se debater aqui se a restrição política se deve a um imperativo moral ou vice-versa. Acredito que se trata da primeira hipótese. Embora a restrição seja definida para fins políticos, em um procedimento criado para criar princípio de justiça (políticos, portanto), Rawls deixa claro que os princípios, e a própria teoria, têm forte base moral. Na definição das restrições políticas, agimos em nome de um imperativo moral: na volta, ele causa restrições a nossas ações individuais.

³⁰ Idem, p. 37. Grifo meu.

2.3 O JUSTO E O BEM

O parágrafo destinado inteiramente ao tópico vem bem mais tarde, na parte III do livro. É o parágrafo 68, já no capítulo 7. Intitula-se “Contrastes entre o justo e o bem”. Veremos o que Rawls fala aqui. O capítulo inteiro é dedicado a explicar a teoria sobre o bem que está embutida na justiça como equidade. Antes de chegar, portanto, ao ponto que nos interessa, será preciso tratar da distinção feita aqui entre a teoria fraca e a teoria completa do bem.

Rawls faz essa separação para se livrar de uma dificuldade evidente em sua explicação inicial. Era óbvio que os críticos de um projeto deontológico teriam uma brecha para acusar a teoria rawlsiana de fragilidade: como seria possível que as partes da posição original escolhessem qualquer coisa se não tivessem uma noção do que é bom, do que é o bem? Assim, se é necessário que o justo preceda o bem, como afirma Rawls, parece haver uma circularidade insuperável, pois para definir o justo seria necessário definir antes o que é o bem.

Rawls então faz uma separação entre uma teoria completa do bem (que envolve tudo aquilo que consideramos bom nas nossas vidas reais) e uma teoria fraca do bem (algumas noções básicas, porém incompletas, sobre o fato de que as pessoas terão uma concepção de bem) que estará disponível para as partes da posição original.

Gerald Gaus, em recente ensaio sobre o tema, diz que “a teoria fraca do bem inclui todas as características principais da estrutura e o conteúdo de todas as noções racionais da boa vida, excluindo aspectos do bem que apelem a princípios do justo ou da justiça”³¹. A exclusão faz sentido quando se pensa que é na posição original que se determinará o que é justo. Assim, o que as partes podem saber do bem antes de saber o que é justo, e sem que o justo seja derivado do bem?

³¹ GAUS, p. 7.

A teoria fraca do bem inclui vários elementos, entre eles o que Rawls chama de “Princípio Aristotélico”. Segundo esse princípio,

“permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a sua capacidade se realiza, ou quanto maior for a sua complexidade”³².

Assim, Rawls acredita que os seres humanos querem ter a possibilidade de exercer em grau maior as suas capacidades e de desenvolvê-las até um grau de excelência. Outro item é o desejo de expressar nossa natureza como livres e iguais. “Os seres humanos tendem a sentir vergonha quando vivem de modo que não realize sua natureza”, resume Gaus³³.

Mas o item fundamental, aqui, é uma lista de bens primários. Rawls afirma que essa lista é a forma usada pela justiça como equidade para fazer comparações interpessoais. É um modo de resolver a questão de saber o que se deve oferecer a cada indivíduo dentro de uma sociedade bem-ordenada. Como se rejeita a ideia de maximizar alguma ideia de bem, não se pode recorrer a qualquer princípio distributivo que siga esse propósito. Como todos são iguais, é preciso que a parcela mínima distribuída também seja igual. Rawls chega assim a uma lista de bens primários que, segundo ele, independente de qual plano de vida o indivíduo venha a seguir ou elaborar para si mesmo, é provável que ele sempre queira mais desses itens, e nunca menos.

A lista não é apresentada de forma exaustiva, mas Rawls afirma que deve incluir direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza, além daquilo que chama de “bases sociais do autorrespeito”. (Em resumo, Rawls afirma que a pessoa tende a ter menos respeito por si mesma quando seu plano de vida não é considerado digno de ser perseguido na sociedade em que vive, ou quando as circunstâncias são tais que a execução desse plano se torne inviável ou bastante dificultada.)

Com isso, podemos acompanhar o raciocínio de Rawls no parágrafo 68 de *Teoria*, onde ele desenvolve o tema da prioridade do justo. O parágrafo, intitulado “Contrastes entre o

³² RAWLS, 2008, pp. 526-7.

³³ GAUS, p. 10.

justo e o bem”, faz parte do Capítulo 7, “O bem como racionalidade”, já na terceira e última parte de livro.

Rawls começa afirmando que irá expor as características da doutrina contratualista e que é nesse contexto que mencionará os contrastes entre o justo e o bem. Segundo ele, esses são os dois conceitos que permitem explicar o valor moral e *são os dois conceitos fundamentais da teoria*. “A estrutura de uma doutrina ética depende de como ela relaciona essas duas ideias e define suas diferenças.”³⁴

O texto fala de três diferenças entre o justo e o bem dentro da justiça como equidade. A primeira delas é o fato de que os princípios de justiça são os escolhidos na posição original, dada toda a modelagem da situação de contrato. “A tarefa primeira da teoria da justiça é definir a posição inicial de tal modo que os princípios resultantes expressem a concepção correta de justiça do ponto de vista filosófico”³⁵, afirma Rawls. Os princípios da escolha racional e os critérios da racionalidade deliberativa, porém, não são escolhidos, afirma. E, na teoria de Rawls, é preciso lembrar, esses são pontos intimamente relacionados à escolha do bem de uma pessoa. Na verdade, do ponto de vista da posição original e da teoria fraca do bem, são sinônimos de um plano de vida racional – da ideia de bem como racionalidade.

Assim, embora haja uma escolha dos princípios de justiça, “não surge, porém, um problema análogo para a teoria do bem”. Cada pessoa planeja livremente a sua vida. Rawls diz ter presumido apenas que “os seres humanos reconhecem certos princípios e que esses padrões podem ser adotados por enumeração para substituir a ideia de racionalidade”. Ou seja: se se puder mesmo usar uma lista de bens primários a ser distribuídos, não há porque, do ponto de vista da justiça como equidade, discutir mais a fundo os planos racionais de vida de cada um, desde que eles se limitem àquilo que é determinado pelo justo.

“Não há necessidade de formular a teoria do bem de modo a impor a unanimidade a todos os padrões de escolha racional. Na verdade, isso contradiria a liberdade de escolha que a justiça como equidade garante a indivíduos e grupos dentro do âmbito de instituições justas.”³⁶

³⁴ RAWLS, 2008, p. 552.

³⁵ Idem, p. 552.

³⁶ Idem, p. 553.

A segunda diferença, diz Rawls, é que, em geral, é bom que as concepções de bem variem de indivíduo para indivíduo³⁷. O mesmo não acontece com as concepções de justiça.

“Numa sociedade bem-ordenada, os cidadãos defendem os mesmos princípios do justo e tentam chegar ao mesmo juízo em casos específicos. Esses princípios devem instituir uma ordenação final entre as reivindicações conflitantes que as pessoas fazem umas às outras, e é essencial que essa ordenação seja identificável do ponto de vista de todos.”³⁸

Segundo Rawls, os motivos que tornam isso necessário para o justo não existem no caso dos juízos de valor. “Mesmo quando assumimos o ponto de vista de outra pessoa e tentamos avaliar o que lhe traria vantagem, nós o fazemos como conselheiros, por assim dizer.”³⁹

A terceira diferença é que a definição dos princípios de justo depende de usarmos o véu da ignorância: sem usarmos este procedimento, dentro da posição original, estaremos fadados a chegar a conclusões erradas sobre a justiça, baseadas em fatos contingentes de nossa vida e de nosso mundo social. No entanto, quando o indivíduo define sua própria concepção de bem, nada disso lhe é exigido. A concepção de bem e o plano de vida da pessoa são elaborados com base em todas as informações disponíveis e relevantes.

“Não há nenhuma objeção a adaptar os planos racionais a essas contingências, pois os princípios de justiça já foram escolhidos e limitam o teor desses projetos, os fins que incentivam e os recursos que usam.”⁴⁰

Na segunda parte do texto, Rawls aproveita para, com base em sua explanação, ressaltar novamente diferenças entre a justiça como equidade e o utilitarismo. Um primeiro ponto diz respeito a uma dificuldade do utilitarismo que Rawls diz desaparecer em sua teoria. Se o fim último for maximizar o bem, surge a seguinte dificuldade: os planos de vida das pessoas variam, não só de uma para outra, mas dentro da história de cada indivíduo. Como calcular o que precisa ser maximizado? Se o cálculo contiver erro – e a indeterminação dos planos racionais de vida leva a essa possibilidade, - surge uma grande possibilidade de injustiças, do modo como o utilitarismo as entende.

³⁷ Embora seja uma ideia desenvolvida em *Liberalismo Político*, a noção do pluralismo razoável está presente em mais de um trecho de *Teoria*.

³⁸ Idem, p. 554.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Idem, p. 555.

No caso da justiça como equidade, essa indeterminação não causa qualquer problema, já que isso “não se traduz em reivindicações legítimas que as pessoas podem impor umas às outras. A prioridade do justo o impede”⁴¹. As convicções das pessoas, ainda que sejam de uma maioria, ainda que sejam intensas, nada valem se infringirem aquilo que, na posição original, é definido como justo. “Na verdade, podemos considerar os princípios de justiça como um acordo para não levar em conta certos sentimentos quando avaliamos a conduta de outros.”⁴²

Como exemplo, Rawls cita o caso de um costume sexual ou religioso que cause repugnância na maior parte da sociedade. O sentimento, diz ele, pode ser intenso a ponto de não bastar que o costume seja praticado de maneira oculta – a simples ideia de que aquilo ocorra causa fúria e ódio na maioria da população. A repugnância, porém, não se justifica no campo moral. O utilitarismo, certamente, para maximizar o bem, poderia impedir esses costumes. O mesmo não ocorre na justiça como equidade – o que vale, na teoria de Rawls, não é a maximização do bem, mas o justo.

Eis tudo o que Rawls escreve em *Teoria* sob a rubrica da “prioridade do justo”. Como Freeman diz, não é muito – em extensão. Mas obviamente há grandes implicações a partir do que está dito. Implicações políticas, éticas e legais. Na política, há a consequência de definir as instituições básicas de modo a garantir que os direitos sejam assegurados. Na ética, a consequência de que cada cidadão precisa adaptar seu plano de vida a limites definidos por uma concepção de justiça. No direito, a consequência de que nem todo argumento possa ser usado para questionamento das regras impostas.

2.4 A PRIORIDADE DA LIBERDADE

Mas há mais um ponto a ser levado em consideração, principalmente para entender o debate com os comunitaristas. É preciso mencionar pelo menos mais um tópico que parece ter levado os críticos de Rawls a considerá-lo um defensor da “neutralidade” e

⁴¹ Idem, p. 556.

⁴² Idem, p. 557.

que, embora não apareça sob o mesmo rótulo, está efetivamente presente em *Teoria*. Trata-se da prioridade que as liberdades têm na justiça como equidade.

O fato de Rawls se considerar um liberal deixa desde o início claro que a liberdade, em sua concepção de justo, terá algum tipo de prioridade sobre outros quaisquer princípios de justiça. É o que ocorre na determinação, por exemplo, da “prioridade lexical” do primeiro princípio de justiça sobre o segundo, conforme mencionado anteriormente.

Não é à toa, nem é coincidência, que Rawls, para explicar o porquê da necessidade de uma prioridade para as liberdades, escolha justamente a liberdade de consciência como exemplo. É essa a liberdade que permite às pessoas definirem seus planos de vida e suas concepções de bem de maneira autônoma, sem qualquer interferência externa que possa significar opressão ou tentativa de uniformização das ideias de bem.

“Se, por exemplo, analisamos a liberdade de consciência conforme definida pela lei, então os indivíduos têm essa liberdade fundamental quando estão livres para concretizar seus interesses morais, filosóficos ou religiosos sem restrições legais que lhes exijam se comprometerem com qualquer forma específica de ato religioso ou de outra natureza, e quando os demais têm o dever jurídico de não interferir.”⁴³

A necessidade de liberdade de consciência, segundo Rawls, é um dos pontos fixos de nossos juízos ponderados – é do senso comum em uma sociedade democrática constitucional a sua defesa. “Parece evidente que as partes devem escolher princípios que assegurem integralmente sua liberdade religiosa e moral”⁴⁴, diz Rawls, para continuar a seguir dizendo que, embora as partes da posição original não conheçam seus interesses religiosos ou morais, sabem que têm interesses desse tipo a defender. “Não podem correr riscos que envolvam sua liberdade, permitindo que a doutrina religiosa ou moral predominante persiga ou reprima outras doutrinas se assim o desejar”⁴⁵.

Sabendo que em uma sociedade teleológica a liberdade de cada um se apoiará em cálculos “inseguros e precários”, as partes tomam a decisão pela prioridade da liberdade. Isso tem consequências sobre a ação do Estado.

⁴³ Idem, p. 253.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Idem, p. 254.

“O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e nenhuma penalidade ou incapacitação legal pode estar vinculada a uma dada afiliação religiosa ou ausência dela. Rejeita-se a ideia de um Estado confessional.”⁴⁶

Rawls deixa claro que, do ponto de vista de sua teoria, isso não significa ceticismo ou indiferença em relação à religião, mas meramente uma necessidade de proteger a liberdade, por meio de um princípio semelhante ao da tolerância. Novamente, aqui, não se usa em qualquer momento a palavra “neutralidade”, embora talvez ela esteja implícita. Mas, pela primeira vez na discussão, surge a palavra Estado. Como se mencionou antes, embora não esteja sob o rótulo da prioridade do justo, esse é um caso nitidamente relacionado à mesma prioridade e que certamente terá influência no que os críticos dirão sobre a teoria de Rawls.

Resumindo, portanto, antes de passar adiante, quando se fala de “neutralidade” em Rawls, especialmente em *Uma Teoria da Justiça*, é possível haver pelo menos três significados importantes:

- (1) A necessidade de que os planos de vida de cada cidadão sejam limitados pelos princípios de Justiça, ficando impossibilitado o recurso a uma ideia de bem para eliminar direitos alheios.
- (2) A necessidade de que o Estado não ultrapasse esses mesmos limites, não colocando à frente da Justiça qualquer ideia de boa vida.
- (3) A prioridade que a liberdade tem na teoria deontológica, e que exige a eliminação de qualquer coerção sobre o indivíduo em relação a seu plano de vida.

Veremos agora o que os críticos tiveram a dizer sobre isso.

⁴⁶ Idem, p. 261.

3 O CLAMOR PELO BEM COMUM

Will Kymlicka diz que “é geralmente aceito que o recente renascimento da filosofia política normativa começou com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*”. “Sua teoria domina os debates contemporâneos, não porque todos a aceitem, mas porque visões alternativas muitas vezes são apresentadas como respostas a ela”, diz.⁴⁷

Desde a publicação do livro de Rawls, surgiram contestações das mais variadas escolas e em relação a diversos pontos. A parte econômica da teoria, por exemplo, fez surgir críticas tanto dos que consideram que Rawls atropelou direitos individuais em nome do igualitarismo (como Robert Nozick), quanto daqueles que consideram a igualdade de oportunidades proposta modesta demais (caso inclusive de alguns liberais, como Dworkin).

A prioridade do justo sobre o bem também foi contestada de mais de um modo. No próximo capítulo, trataremos de uma crítica feita por um liberal autodenominado “perfeccionista”, Joseph Raz. Aqui, vamos nos ocupar da crítica de um grupo de pensadores que ao longo dos anos 1980 ganharam o rótulo de “comunitaristas”. Embora muitos deles aceitem o rótulo com restrições, ficou evidente com o passar dos anos que havia conceitos em comum sendo usados por quatro pensadores para contestar as teses de Rawls e de outros liberais.

Charles Taylor, ele próprio um comunitarista, escrevia em 1989 um resumo do debate entre as duas partes nestes termos:

“É certo que parece se ter iniciado um debate entre dois ‘partidos’, com pessoas como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e T. M. Scanlon de um lado (partido L), e Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, do outro (partido C).”⁴⁸

Aqui, os textos de Michael Sandel serão usados como base para entender a crítica comunitarista. Há mais de um motivo para isso. Em primeiro lugar, o pioneirismo do livro de Sandel sobre Rawls. Em sua já clássica análise sobre o embate entre liberais e comunitários, Mullhal e Swift dizem que “foi a publicação de seu livro [de Sandel] *Liberalismo e os Limites da Justiça* em 1982 que iniciou o debate de que nos ocupamos: embora Alasdair MacIntyre tenha publicado *Depois da Virtude* no ano anterior, foi o livro de Sandel que primeiro

⁴⁷ KYMLICKA, p. 11.

⁴⁸ TAYLOR, 1995, p. 197.

suscitou o uso do rótulo ‘comunitarista’ e fez com que outros autores fossem recrutados retrospectivamente para suas fileiras”.⁴⁹

Mas não é só esse o interesse que motiva o motivo da obra de Sandel. O fato de ele ser o único comunitarista a ter escrito uma crítica diretamente ao texto de Rawls há de facilitar as comparações e permitirá que se entenda o que exatamente incomoda os comunitaristas. Além disso, a longa produção de Sandel sobre o tema também permite um estudo detalhado de várias das questões ligadas ao debate: além de textos mais acadêmicos sob o ponto de vista filosófico, Sandel também escreveu sobre o tema do ponto de vista histórico, tentando demonstrar que os Estados Unidos realmente *vivem* a tese de Rawls e escreveu textos menos formais para revistas e jornais relacionando as ideias filosóficas a acontecimentos políticos do cotidiano.

Por isso, novamente citando Mullhal e Swift: “Parece claro que qualquer tentativa de entender a crítica comunitarista ao liberalismo deve começar com uma avaliação do trabalho de Michael Sandel.” Há diferenças importantes de pensamentos entre os quatro principais comunitaristas, porém, e elas não devem ser desconsideradas ao longo deste debate. Os motivos que levam os autores a criticar Rawls (ou o liberalismo em geral) nem sempre são os mesmos, muito menos os argumentos são iguais. Por isso, sempre que necessário será feita uma distinção entre o que é o pensamento isolado de Sandel e o que o faz pertencer, ainda que “com restrições”, ao grupo mais amplo de comunitaristas.

3.1 OS LIMITES DA JUSTIÇA

O centro da crítica de Sandel ao liberalismo de Rawls é uma suposição de que o liberalismo previsto em *Teoria* parte de uma premissa ontológica errada. Essa premissa tem relação com a definição de como são as pessoas no mundo real. Para Sandel, o sujeito necessário para que a tese liberal deontológica seja bem-sucedida não existe e nem pode existir.

A crítica, esmiuçada no livro de estreia de Sandel, começa com a ideia de que Rawls, embora não o diga claramente, tem o tempo todo como pano de fundo para sua tese

⁴⁹ MULHALL; SWIFT, p. 40.

uma antropologia filosófica, uma série de pressupostos sobre a pessoa que fundamentam a formatação da posição original e que são a base para a escolha dos princípios da justiça. Assim, antes de mais nada, Sandel trata de mostrar qual seria a concepção de pessoa implícita na teoria de Rawls.

Sandel começa mostrando o que considera ser uma prioridade oculta na obra de Rawls: para ele, no liberalismo rawlsiano, não só o justo tem prioridade sobre o bem, mas o sujeito (“self”) tem prioridade sobre seus fins. Segundo Sandel, isso fica evidente na forma como Rawls critica os utilitaristas e outras correntes teleológicas que colocam um fim dominante como algo a ser sempre alcançado pelo ser humano, e derivam a partir daí a ideia de bem e, por fim, a ideia de justo. Rawls repele isso afirmando que o indivíduo precisa escolher seus fins sem coerção, pois é a autonomia que lhe confere a dignidade humana – é sua capacidade de escolha que deve ser preservada acima do resto, inclusive acima de qualquer ideia de bem.

“A prioridade do indivíduo sobre seus fins significa que eu não sou meramente o receptáculo passivo de objetivos, atributos e propósitos acumulados pela experiência, não sou um simples produto dos caprichos da circunstância, mas sempre, irredutivelmente, um agente ativo e dotado de vontade, que pode ser distinguido de seu entorno, e capaz de escolha. Identificar qualquer grupo de características como *meus* objetivos, ambições, desejos e assim por diante, sempre implica a existência de algum sujeito “eu” por trás deles, e a forma desse “eu” deve ter prioridade em relação a quaisquer fins ou atributos que eu tenha. Como escreve Rawls, ‘mesmo um fim dominante deve ser escolhido dentre várias possibilidades’. E antes que um fim possa ser escolhido, deve haver um indivíduo disponível para escolhê-lo.”⁵⁰

Para Sandel, é evidente que Rawls faz uma separação radical entre o sujeito e seus fins. Nenhum objetivo pode fazer parte constitutiva desse indivíduo, já que ele sempre deve ser capaz de escolhas. É um sujeito não situado, mas, mais do que isso: é um sujeito “desengajado” (*unencumbered*), que não tem uma relação sólida, duradoura, permanente com qualquer dos seus objetivos.

A posição original, de acordo com Sandel, é onde primeiro fica clara essa concepção de pessoa na obra de Rawls. O véu da ignorância mostra que as pessoas deveriam ser capazes de fazer escolhas importantes sobre justiça sem saber quem são exatamente e imaginando-se desvinculadas de seus fins reais. Além disso, a formatação do procedimento rawlsiano também prevê que as partes da posição original tomam todas as suas decisões com

⁵⁰ SANDEL, 1982, p. 19.

base no fato de que são mutuamente desinteressadas. Ou seja: pensam exclusivamente nos seus interesses (nos interesses que terão no “mundo real”), sem se ocupar das preferências e dos interesses de qualquer outra pessoa.

Na teoria de Rawls isso é necessário para evitar que as decisões da posição original pressuponham laços mais fortes entre as partes que possam deformar os princípios da justiça com base na suposição forte de que haja benevolência entre os que estão decidindo os termos do contrato social. Para Rawls, a tentativa é exatamente a de evitar que se precisem fazer suposições “fortes” sobre a teoria da pessoa, imaginando o menor número necessário de características imanes das partes e reduzindo-as a uma concepção menos controversa sobre o ser humano.

Sandel não apenas discorda que as suposições sejam fracas como discorda de que elas sejam pouco controversas. E embora tenha consciência de que na posição original estamos falando de “pessoas” num sentido figurado, que não são uma “generalização sociológica”, mas um instrumento de representação, afirma que a formatação do procedimento necessariamente tem bases numa concepção de Rawls das pessoas como elas são no mundo real.

“Dada a simetria metodológica da posição original, nós não podemos ver seus produtos como joio a ser separado do trigo assim que a farinha tiver sido moída. Nós devemos estar preparados para viver com a visão contida na posição original, com o desinteresse mútuo e tudo o mais, preparados para viver com isso no sentido de aceitar sua descrição como uma reflexão acurada da circunstância moral humana, coerente com o nosso entendimento sobre nós mesmos.”⁵¹

Sandel também faz a ligação entre essa prioridade do “eu” em relação a seus fins com a prioridade que a justiça e o justo têm na concepção do liberalismo. De acordo com Sandel, todas as variações deontológicas do liberalismo compactuam com essa concepção de pessoa, já que ela é absolutamente necessária para que o bem seja secundário em relação ao justo. Para isso, primeiro define o que é a deontologia.

“O ‘liberalismo deontológico’ é antes de qualquer outra coisa uma teoria sobre a justiça, e em particular sobre a primazia da justiça entre ideais morais e políticos. Sua tese central pode ser afirmada da seguinte maneira: a sociedade, sendo composta de uma pluralidade de pessoas, cada um com seus próprios objetivos, interesses e concepções do bem, é mais bem ordenada quando governada por princípios que *em si* não pressuponham qualquer concepção particular do bem. O que justifica esses princípios reguladores acima de tudo não é o fato de eles maximizarem o bem-estar

⁵¹ Idem, p.48.

social ou de promoverem o bem, mas o fato de eles se conformarem ao conceito de *justo*, uma categoria moral que tem prioridade sobre o bem e que é independente dele.”⁵²

Voltando a Kant, considerado por ele como patrono do liberalismo deontológico, Sandel afirma que a prioridade do “eu” sobre os fins nasce da maneira como o justo é visto nesse tipo de pensamento. A moral kantiana prevê como seu fundamento máximo não um fim que deva ser maximizado, como ocorre no utilitarismo, mas a própria autonomia do sujeito, sua capacidade de escolher os fins que seguirá. Caso contrário, caso se escolhesse um fim primeiro para que o sujeito se moldasse por ele, a escolha seria pela heteronomia. Portanto, na deontologia, assim como o justo tem prioridade sobre o bem, o “eu” tem prioridade sobre os fins, diz Sandel. Rawls, embora não faça a derivação do justo da mesma maneira que Kant, e precise substituir o método transcendental kantiano pela posição original, herda a mesma conexão entre as duas prioridades, de acordo com Sandel.

3.2 INDIVIDUALISMO

Em sua análise sobre o embate liberal-comunitarista, Mullhal e Swift indicam cinco pontos de controvérsia entre os dois lados. O primeiro deles é justamente a concepção de pessoa que, como vimos, está na base da crítica de Sandel. Os outros quatro itens são o individualismo subjacente ao liberalismo; uma crítica a um possível subjetivismo moral por parte dos liberais; o universalismo; e, por fim, a crítica à neutralidade ética pregada pelos liberais. Como veremos nas próximas páginas, Sandel subscreve quase todas essas teses. Veremos agora como ele afirma o individualismo que, segundo ele, seria intrínseco à teoria de Rawls.

Sandel começa retomando a ideia de contrato social. Explica que a própria noção de contrato pressupõe a pluralidade de indivíduos: sem pluralidade, não há necessidade de acordo. Sem pluralidade, também vale ressaltar, não há nem mesmo as “circunstâncias da justiça”. A necessidade de justiça existe, segundo a tese de Hume emprestada por Rawls, porque há disputa entre diferentes indivíduos por bens razoavelmente escassos.

⁵² SANDEL, 1.

Na teoria rawlsiana, prossegue Sandel, a pluralidade tem uma clara antecedência sobre a unidade dos indivíduos. O fato de se unirem em uma comunidade não apenas é posterior na construção de pessoa de Rawls: é qualitativamente menos importante – e menos garantido – do que a pluralidade. Uma teoria baseada em direitos individuais necessariamente, eis o que fica implícito, precisa dar muito peso ao indivíduo em si, mais do que à sua localização, a seu passado, à sua situação social.

Cada indivíduo merece uma consideração especial do ponto de vista filosófico (e político) por ser autônomo e por ser em si alguém capaz de escolher de acordo com suas necessidades e vontades. Cada pessoa tem, em certo sentido, prioridade sobre o grupo em que vive, já que não há interesse do grupo que possa fazer valer a tese de que os direitos de alguém podem ser ultrapassados em nome do bem da coletividade.

“Somos indivíduos distintos primeiro, e depois (se as circunstâncias permitirem) formamos relacionamentos e nos envolvemos em arranjos cooperativos com outros. O ponto não é que as pessoas cooperam com base em motivos meramente egoístas, mas sim que nosso conhecimento da base de unidade ou cooperação só pode vir à luz da experiência. Em qualquer instância particular, nós precisamos ver se existe ou não a base para a cooperação.”⁵³

Esse “eu” que, na expressão de Sandel, é “individualizado previamente”, dá desde o princípio à teoria de Rawls um caráter individualista, no sentido de que a posição social e a comunidade necessariamente vêm em segundo plano, não importa o que ocorrer. Somando isso à prioridade do sujeito sobre os seus fins, constrói-se aquilo que Mulhall e Swift chamam de “individualismo associal”. Nas palavras de Sandel:

“Nós podemos localizar esse individualismo e identificar as concepções de bem que ele exclui lembrando que o ‘eu’ rawlsiano não apenas é um sujeito de posse, mas é também previamente individualizado, permanecendo sempre a uma certa distância dos interesses que tem. Uma consequência dessa distância é que o ‘eu’ fica sempre fora do alcance da experiência, se torna invulnerável, tem sua identidade fixada de uma vez por todas. Não há qualquer compromisso que possa me agarrar com tanta força que eu não possa me entender sem ele. Nenhuma transformação de objetivos e de planos de vida podem ser tão perturbadoras a ponto de mudar os contornos da minha identidade. Nenhum projeto pode ser tão essencial a ponto de colocar em jogo a pessoa que eu sou caso eu me afaste dele.”⁵⁴

Essa conclusão, segundo Sandel, possibilita ver o que pode estar sendo perdido caso se adote o modelo de sociedade proposto por Rawls.

⁵³ Idem, p. 53

⁵⁴ Idem, 62

“Mas um ‘eu’ tão completamente independente como esse elimina qualquer concepção do bem (ou do mal) ligada à posse no sentido constitutivo. Elimina a possibilidade de qualquer conexão (ou obsessão) capaz de um alcance que vá além de nossos valores e sentimentos para envolver a nossa própria identidade. Elimina a possibilidade de uma vida pública na qual, para bem ou para mal, a identidade e os interesses dos participantes possam estar em jogo. E elimina a possibilidade de que propósitos e fins comuns possam inspirar autocompreensões mais ou menos expansivas e desse modo definir uma comunidade no sentido constitutivo, uma comunidade que descreva o sujeito de aspirações compartilhadas, e não seus objetos.”⁵⁵

Sandel conclui dizendo que se Rawls acusa o utilitarismo de não levar a sério a distinção entre os indivíduos, sua própria teoria falharia por ir para o lado oposto, levando a individualização a um ponto tão extremo que acaba prejudicando a visão de nosso aspecto comunitário.

De acordo com a crítica de Sandel, outros liberais, como Ronald Dworkin, têm uma visão ainda mais falha do que seja uma comunidade, eliminando qualquer possibilidade de que o indivíduo tenha relações constitutivas com o grupo social a que pertence. A visão de Rawls, segundo ele, tentando amenizar esse problema cria, no máximo, uma visão “sentimental” de comunidade liberal, em que embora o sujeito não tenha quaisquer laços necessários – constitutivos – com a comunidade, vislumbra-se a possibilidade de que ele possa ter uma escolha de agir em nome desse grupo, seja com base em benevolência ou em outro sentimento, embora essa possibilidade seja excluída pelo aspecto normativo da teoria rawlsiana – mais uma vez para que ela não dependa de pressupostos “fortes”.

Na visão de Sandel e de seus pares – eis o porquê do rótulo “comunitarista” imposto a eles – essa é uma falha grave do liberalismo, que em nome de uma garantia dos direitos individuais estabeleceu uma forma de pensar que simplesmente elimina da vida do cidadão a sua relação com a comunidade. Trata-se, pensa Sandel, de um erro ontológico.

Anos após a publicação de *Liberalismo e os limites da justiça*, Sandel diria em um ensaio (posteriormente incorporado como prefácio de edições futuras do livro), que essa sua visão sobre o individualismo de Rawls em nenhum sentido significa que o “comunitarismo” sandeliano defenda que os direitos individuais devam estar à mercê de interesses maiores do grupo a que o sujeito pertence. O ensaio, sugestivamente intitulado “Os limites do

⁵⁵ Idem, p. 62.

comunitarismo”⁵⁶, afirma que Sandel se considera um comunitarista com certas restrições ao rótulo.

No texto, Sandel diz que há duas maneiras de afirmar que a justiça se relaciona ao bem, e que apenas uma delas é “comunitária” no sentido usual. A primeira maneira, diz ele, afirma que os princípios da justiça derivam sua força moral de valores comumente compartilhados por uma comunidade política. Os valores da comunidade, aqui, definem o que é justo. Mas Sandel classifica esse método como “insuficiente”, já que pode levar a um relativismo perigoso, sem que se possa apelar a mais nada que não seja a tradição de um grupo como maneira de avaliar a justiça de um costume compartilhado.

A segunda maneira de ligar a justiça a concepções de bem é teleológica: os princípios de justiça são válidos na medida em que fazem florescer algo visto como um bem maior, um fim que justifique seu valor moral. Aristóteles, diz Sandel, é o exemplo a ser citado aqui. Mas esse sentido nem mesmo é comunitário, e não é também esse o projeto de Sandel.

No entanto, ele vislumbra uma terceira possibilidade, em que os direitos dependem de uma justificativa moral para terem validade. Ou seja: o que se está criticando não é *em si* a garantia de direitos, mas o modo como eles são concebidos, independentemente de um pensamento moral que leve em conta uma concepção de bem. O que nos leva ao próximo ponto criticado em *Liberalismo e os limites da justiça*.

3.3 SUBJETIVISMO MORAL

O terceiro item da crítica de Sandel tem relação com o modo como, segundo ele, Rawls vê as decisões do indivíduo. O “eu” de Rawls, na visão de Sandel, cai em um extremo que traz problemas sobre a sua capacidade de autoconhecimento e de reflexão. Isso porque, na tentativa de evitar um sujeito “radicalmente situado”, em que todo o plano de vida e as ações da pessoa têm relação com a sua formação, com a comunidade em que ela vive, Rawls acaba indo para o oposto, um indivíduo “radicalmente descorporificado”, incapaz de levar em conta mais do que seus desejos e vontades no momento de decidir como agir.

⁵⁶ SANDEL, 2005, p.252-4.

Rawls efetivamente menciona em diversas passagens de *Teoria* que são os desejos e as vontades de cada um que são levadas em conta na ação individual. Para Sandel, trata-se de uma consequência lógica do modo como Rawls vê o “eu”. Se não é possível que qualquer fim, objetivo ou propósito seja constitutivo do “eu”, nada resta a ele no momento da introspecção que seja diferente de desejos e vontades. Tudo o que ‘eu’ rawlsiano pode levar em consideração para elaborar seu plano racional de vida são critérios altamente subjetivos, que não envolvem um julgamento moral profundo com base em um autoconhecimento. “Assim como o justo, o bem é concebido de uma maneira voluntarista; tem sua base em escolhas”, diz Sandel.⁵⁷

“Para Rawls, uma reflexão sobre ‘o tipo de seres que nós *somos* em vez de sobre o tipo de desejo que nós *temos* não é uma possibilidade, em primeiro lugar porque o tipo de seres que nós *somos* está dando antecipadamente e não está sujeito a revisão à luz de reflexão ou de outra forma de ação, e em segundo lugar, porque o ‘eu’ de Rawls é concebido como sendo destituído de características constitutivas, possuindo apenas atributos contingentes sempre mantidos a uma certa distância de maneira que não há nada *no* ‘eu’ para que a reflexão investigue ou aprecie.”⁵⁸

Assim, na visão de Sandel, o sujeito rawlsiano está condenado a fazer suas escolhas morais com base em atributos que não apenas são contingentes mas que também são destituídos de valor moral eles próprios, já que são referentes principalmente a desejos e a vontades – a preferências, em uma palavra. Sendo assim, a escolha de um plano racional de vida tem um caráter arbitrário, sem raízes em qualquer coisa que não seja uma circunstância individual, o que obviamente reduz o compromisso do sujeito com sua concepção de bem. Isso, segundo o retrato de Sandel, se encaixa perfeitamente bem na teoria liberal, que quer tornar a concepção de bem secundária em relação à concepção de justiça. Algo tão frágil e voluntário como essa concepção de bem possível em Rawls, dirá Sandel, realmente pode ter um peso menor.

“Para Sandel”, dizem Mullhal e Swift,

“a razão de Rawls para afirmar que o Estado deve tratar qualquer escolha individual de concepção de bem como se fosse uma expressão de preferência pessoal não é (ou não é apenas) dizer que de outro modo estaria sendo violada a neutralidade de Estado; é dizer que sua crença é de que isso é tudo que as escolhas realmente são”⁵⁹.

⁵⁷ SANDEL, 1982, p. 154.

⁵⁸ Idem, 161.

⁵⁹ MULHALL; SWIFT, 59.

Em suma, a concepção errônea de Rawls em relação à pessoa o teria levado inevitavelmente a ter uma concepção errônea sobre a relação do indivíduo com sua comunidade e também a um equívoco sobre a forma como as pessoas se relacionam como suas concepções de bem.

“Ao conceber os limites do ‘eu’ como sendo prévios, fixados de uma vez por todas, a justiça como equidade relega nossa comunalidade a um aspecto do bem, e relega o bem a uma mera contingência, um produto de vontades e desejos indiscriminados ‘que não são relevantes do ponto de vista moral’. Dada uma concepção do bem que é a tal ponto diminuída, a prioridade do justo pode parecer uma alegação excepcional, realmente. Mas o utilitarismo deu má fama ao bem, e ao adotar essa versão acriticamente, a justiça como equidade obteve uma falsa vitória para o liberalismo.”⁶⁰

Eis aí exposto o modo como as críticas antecedentes de Sandel levam a dois outros temas cruciais da crítica comunitarista: a prioridade do justo sobre o bem e a neutralidade do Estado em relação a diferentes concepções do bem.

3.4 O BEM EXCLUÍDO DA JUSTIÇA

Embora parta de uma crítica ontológica à posição de Rawls em relação à definição de pessoa, Sandel tem como ponto alto de seu trabalho a contestação à ideia de sociedade liberal como ele a vê o fato de que esse tipo de sociedade jamais daria ao bem o espaço que lhe seria devido. Ao enxergar os seres humanos como mutuamente desinteressados, incapazes de ter fins maiores do que preferências momentâneas e desvinculados de sua comunidade, Rawls estaria fadado a conceber um tipo de sociedade individualista em que não há projeto comum a todos os seus integrantes e em que as concepções de bem não apenas são vistas como assunto pessoal de cada cidadão como são entendidas como algo secundário em relação à justiça.

No início de seu texto, Sandel chega a mencionar que o primado da justiça de Rawls teria uma falha por estar associado à tese humeana das circunstâncias da justiça. Rawls teria de provar, diz Sandel, que essas circunstâncias são gerais e imutáveis, sob pena de cair em uma tese empirista que deforma a deontologia kantiana – necessariamente voltada para princípios *a priori*. E, nesse contexto, diz ainda que a justiça nem sempre é primária: pelo

⁶⁰ SANDEL, 1982, p. 174.

contrário, é uma virtude corretiva, que entra em cena quando outras virtudes faltam, como a benevolência e o amor mútuos. Sandel diz que, por exemplo, em uma família não é a justiça que tem o maior valor, mas sim as relações entre as pessoas.

O exemplo deu origem a críticas ao trabalho de Sandel como se ele estivesse dando a entender que uma sociedade maior devesse se basear no mesmo tipo de valores e sentimentos que movem uma família. Charles Taylor saiu em defesa do antigo pupilo:

“Sandel foi diversas vezes lido como se seu objetivo fosse defender uma sociedade que teria relações próximas análogas às de uma família e que, portanto, não precisaria preocupar-se com a justiça. Essa proposta foi ridicularizada – e com razão.”⁶¹

Segundo Taylor, a posição de Sandel deve ser lida apenas como uma tentativa de evocar a questão referente a tudo o que nos une em uma comunidade, a quais são os princípios que nos movem coletivamente, e que “fica na sombra se perguntarmos apenas quais deveriam ser os princípios de justiça entre indivíduos contratantes mutuamente indiferentes”⁶². Ou seja: a preocupação aqui é com a possibilidade de a discussão sobre a justiça excluir, desde o princípio, outras possibilidades que poderiam ter de ser levadas em conta.

Sandel escreveu longamente e em várias ocasiões, como veremos a seguir, sobre quais, em sua opinião, poderiam ser os elos entre indivíduos da mesma comunidade. No entanto, pelo momento, vamos nos ater à crítica formal ao trabalho de Rawls contida em *Liberalismo e os Limites da Justiça*. Aqui, Sandel se limita a dizer que a teoria liberal se equivoca ao marginalizar a importância do bem comum em uma sociedade.

Segundo Sandel, na teoria de Rawls o justo (*right*) tem prioridade sobre o bem em dois sentidos. O primeiro é o sentido “diretamente moral” em que “as demandas da justiça têm um peso maior do que outros interesses políticos e morais, não importando quão prementes esses possam ser”⁶³. Esse é o sentido em que, segundo Sandel, se toda a felicidade do mundo dependesse de ações injustas para sua realização, não seria a felicidade, mas a justiça que deveria prevalecer. No entanto, essa forma de prioridade do justo não seria suficiente para diferenciar o liberalismo deontológico de outras variantes, como o liberalismo de John Stuart Mill, por exemplo.

⁶¹ TAYLOR, 1995, p. 200.

⁶² Idem.

⁶³ SANDEL, 1982, p. 2.

É o segundo modo de “prioridade” do justo que torna o liberalismo de Rawls deontológico, e nesse caso a prioridade tem relação com a forma especial de justificação do que é justo, e que não deve depender de qualquer concepção do bem. Mill, por exemplo, embora afirme a prioridade da justiça, pode derivar essa prioridade de uma concepção de bem, e o faz: a felicidade e o conceito de utilidade são centrais na teoria de Mill, que não concebe o justo como independente daquilo que pode ser definido como uma ideia de vida boa.

Rawls tem aí o centro de sua teoria: como reafirmar a prioridade do justo no sentido de sua independência de uma teoria do bem sem recorrer à metafísica transcendental kantiana no caminho? Vimos no primeiro capítulo qual é a solução encontrada pelo autor: um contrato hipotético em que as partes trabalham no escuro, sem ter informações sobre sua posição no mundo, de modo a que não venham a colocar sua própria concepção de bem nem mesmo tentar estabelecer benefícios para si mesmas durante a confecção dos princípios de justiça.

Mas Sandel argumentará que a solução de Rawls falha em substituir a metafísica kantiana por algo mais “palatável” aos leitores anglo-americanos do século 20 a que se destina. Os argumentos têm relação com muito do que já vimos: em primeiro lugar, nós não *podemos* ser o tipo de pessoa que toma decisões da maneira como Rawls exige na posição original. Nossos projetos pessoais e objetivos são muito mais próximos de nós e não nos permitem pensar de maneira “mutuamente desinteressada” ou eliminar nossa concepção de bem ao escolher princípios de justiça. A resposta de Sandel, porém, vai mais longe.

Ao analisar a posição original, ele não apenas coloca em xeque a sua formatação, com a moldagem das partes (“igualmente situadas”) e de seu conhecimento sobre o mundo o (véu da ignorância), como questiona as decisões tomadas por meio desse procedimento e sua força moral sobre sujeitos reais que agem no mundo. E cita a resposta que Rawls dá na última página de seu livro.

“Por fim, podemos lembrar que a natureza hipotética da posição original suscita a indagação: por que devemos ter algum interesse nela, seja moral ou qualquer outro tipo de interesse? Recordemos a resposta: as condições contidas na descrição dessa situação são condições que de fato acreditamos. Ou, caso não as aceitemos, que então possamos ser convencidos a fazê-lo por meio de ponderações filosóficas do tipo ocasionalmente apresentado. (...) ao apreendermos essa concepção, podemos, a qualquer momento, ver o mundo social do ponto de vista exigido. Basta raciocinar de certas maneiras e seguir as conclusões alcançadas. Esse ponto de vista também é objetivo e

expressa a nossa autonomia. (...) Assim, ver o nosso lugar na sociedade da perspectiva dessa posição é vê-lo *sub specie aeternitatis*: é encarar a situação humana não só de todas as perspectivas sociais, mas também de todas as perspectivas temporais. A perspectiva da eternidade não é uma perspectiva de um certo lugar que esteja além do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendente; mais precisamente, é uma certa forma de pensar e sentir que pessoas racionais podem adotar dentro do mundo (...) A pureza de coração, caso seja possível alcançá-la, consistiria em ver as coisas com clareza e agir com graça e autocontrole da perspectiva de tal ponto de vista.”⁶⁴

Para Sandel, aqui Rawls abandona o vocabulário da metafísica kantiana para trocá-lo pela linguagem cognitiva de Spinoza. E isso significaria que Rawls, ao fim e ao cabo, acredita que o que as pessoas podem fazer por meio de sua posição original, não é imaginar um contrato hipotético, meramente, mas sim fazer uma espécie de autoinvestigação. É disso que se trata a posição original, e isso estaria implícito na passagem acima quando se fala em “*apreender*” uma concepção que nos permite *ver a humanidade de um ponto de vista eterno*, e quando se diz que esse é um tipo de raciocínio que podemos adotar e um *ponto de vista* que nos dá uma perspectiva da eternidade.

Isso, porém, segundo Sandel, é altamente contraditório com a ideia de Rawls de um “eu” desengajado, que não pode fazer autorreflexões com esse tipo de profundidade. Há outras contradições, diz o texto. E elas deveriam ser explicadas pelos liberais.

Uma delas é a de que Rawls, em seu segundo princípio de justiça, defende a ideia da “fraternidade” como princípio político, afirmando que os indivíduos devem usar seus dotes naturais em benefício da sociedade. Não há mérito no sentido em que pensamos normalmente, diz Rawls, no fato de sermos como somos e de termos os dons que temos: esses são efeitos de uma loteria natural. Como consequência, esses dons não sendo “nossos” num sentido profundo, não há razões para que eles sejam vistos como algo de uso exclusivo do sujeito, a ser postos em uso apenas e meramente para benefício próprio.

A teoria de Rawls, principalmente a partir de leituras feitas por outro liberais como Dworkin, lembra Sandel, levou a defesas de ações afirmativas e de outras políticas do mesmo gênero: nossos dotes deveriam ser visto como algo a ser usado em benefício de toda a sociedade, e o conceito de mérito deve dar lugar a um tipo de pensamento que coloca, à frente da autorrealização, a justiça social. Sandel, porém, afirma que é impossível conciliar isso com a visão altamente individualista do liberalismo. Ou somos indivíduos previamente dados, ou

⁶⁴ RAWLS, 2008, 724-5.

somos parte de uma comunidade que tem direitos sobre nossos dotes, sendo impossível um meio termo.

A prioridade do justo estaria, assim, coalhada de contradições. É algo que se deriva independentemente das condições reais do indivíduo, mas que deve levar em conta as circunstâncias humanas da justiça; exige um “eu” despossuído, mas ao mesmo tempo usa um procedimento que parece nos levar a um autoconhecimento e a uma reflexão que tende a nos levar a pensar de maneira benevolente em toda a humanidade; e nos destaca como indivíduos separados de nossas comunidades, mas ao mesmo tempo quer que deixemos para o bem comum nossos dons e dotes naturais.

Sandel reafirma: a busca pela prioridade do justo não pode prescindir da metafísica kantiana. A reconstrução deontológica de Rawls falha exatamente ao tentar substituir o idealismo transcendental por um procedimento “domesticado” com características empíricas. O bem foi excluído do procedimento, diz Sandel, mas a vitória do justo está plena de falhas procedimentais. Além do mais, dirá ele, não se trata de um tipo de pensamento “neutro”.

Isso nos leva ao ponto final da crítica de Sandel a Rawls em seu primeiro livro e que diz respeito à da neutralidade. Aqui, a neutralidade de que se fala é aquela que dá a entender que o liberalismo não prevê a adesão a qualquer concepção de bem para sua derivação. Com base em tudo o que disse anteriormente, Sandel afirma que a neutralidade não é possível no liberalismo rawlsiano. A teoria liberal, pelo contrário, só é possível se aderirmos a várias características da própria ética liberal. Entre elas, o individualismo, uma definição de pessoa bastante própria e a exclusão de um objetivismo moral.

3.5 A REPÚBLICA PROCEDIMENTAL

Até aqui seguimos de perto a crítica inicial feita por Sandel ao liberalismo. No entanto, é preciso fazer aqui um parêntese. Tudo o que se disse até o momento deve ser entendido, segundo a visão dos comunitaristas, como crítica meramente ontológica. Charles Taylor, em seu balanço do fim dos anos 80 sobre o embate entre os dois lados, diz que é preciso sempre lembrar que na disputa liberal-comunitária há dois tipos de questão em jogo.

Uma é meramente ontológica; e uma posição ontológica, afirma Taylor, “não equivale e defender coisa alguma”⁶⁵. O segundo tipo de questão são os argumentos “de defesa”. É disso que trataremos agora.

Após seu surgimento no cenário da filosofia política, Sandel seguiu um caminho oposto ao de Rawls. Enquanto Rawls ficou conhecido como um sujeito de escritos exclusivamente acadêmicos, se recusando a escrever sobre o cotidiano da política para jornais ou a escrever textos em geral que não fossem ensaios filosóficos, Sandel passou a produzir em grande escala para veículos de todo tipo, desde o *The New York Times* até revistas especializadas em política. O tema do liberalismo aparece aí muitas vezes.

Seus artigos sobre política de um ponto de vista que permitisse a discussão pública mais ampla, não estando desde o início destinados à comunidade acadêmica, foram reunidos posteriormente em um livro intitulado *Filosofia Pública*. E os mesmos temas foram abordados mais tarde em um segundo livro sobre política, *Democracy's Discontent*, que tem um viés bastante diferente do primeiro texto que analisamos até aqui. Nele, assim como nos artigos escritos para a imprensa, Sandel tenta não falar em termos meramente filosóficos, mas busca conciliar a filosofia política com a política vivida na prática pelos norte-americanos. É uma filosofia com forte tom empirista, como veremos.

Conforme ele mesmo explica no início de *Democracy's discontent*, sua crença é de que toda sociedade, embora inconscientemente, vive algum tipo de filosofia política. E, no caso dos Estados Unidos, Sandel diz ser visível que a sociedade está vivendo no dia a dia uma versão do liberalismo que Rawls tentou estabelecer em sua teoria. Segundo ele, essa sociedade deve ser chamada de “república procedimental”, em função de certos tipos de regras e direitos estarem sendo sempre colocados acima de concepções de bem dos cidadãos.

“A filosofia política segundo a qual vivemos é uma certa versão da teoria política liberal. Sua ideia central é a de que o governo deve ser neutro em relação a visões morais e religiosas esposadas por seus cidadãos. Como as pessoas discordam em relação ao melhor modo de viver, o governo não deve afirmar por meio da lei qualquer visão particular da boa vida. Ao invés disso, deve fornecer uma estrutura de direitos que respeite as pessoas como indivíduos livres e independentes, capazes de escolher seus próprios valores e fins. Uma vez que esse liberalismo afirma a prioridade de procedimentos igualitários sobre fins particulares, a vida pública moldada por ele pode ser chamada de república procedimental.”⁶⁶

⁶⁵ TAYLOR, 1995, p. 199.

⁶⁶ SANDEL, 1996, P. 4.

Como se pode ver, embora esteja falando do mundo empírico, é de um mundo empírico absolutamente “rawlsiano” que Sandel está falando. Segundo ele, portanto, os Estados Unidos *vivem*, de fato, a teoria liberal do tipo defendido por Rawls. Sandel recorre à história da filosofia política para mostrar que nem sempre as coisas foram assim. E cita Aristóteles, afirmando que para ele e para os atenienses, uma comunidade política era mais do que “uma associação para residência em um local comum, ou para efeito de prevenir injustiças ou para facilitar as trocas”⁶⁷. Embora essas fossem condições necessárias para o estabelecimento da cidade grega, “o fim e o propósito de uma pólis é a boa vida, e as instituições da vida social são meios para que se obtenham esses fins”⁶⁸.

Sandel diz que nem mesmo nos Estados Unidos a teoria liberal foi sempre dominante. Segundo ele, durante a maior parte da histórica norte-americana, predominou uma visão republicana da política.

“A teoria republicana interpreta os direitos à luz de uma concepção específica da boa sociedade – a república com autogoverno. (...) Mas o bem comum que ela afirma não corresponde à noção utilitarista de preferências individuais agregadas. (...) Ao contrário, ela busca cultivar nos cidadãos as qualidades de caráter necessárias ao bem comum representado pelo autogoverno.”⁶⁹

Na reconstituição histórica que faz, Sandel afirma que a discussão econômica exemplifica bem o que mudou nos Estados Unidos. Segundo ele, hoje o debate econômico se resume principalmente a duas questões. A primeira é o crescimento econômico, e a segunda, a melhor forma de distribuição dos recursos existentes. Mas nem sempre foi assim, diz ele. Nos primórdios da República, no século 18, e até metade do 19, uma questão importante discutida pelos principais nomes da política americana, como Jefferson, Madison e Lincoln, relacionava-se à melhor estrutura de sociedade que proporcionasse aos cidadãos a garantia de um autogoverno. Por isso, alguns defendiam a manutenção de certas proporções de habitantes no campo ou limitações ao tamanho das indústrias. “Desde a Revolução até a Guerra Civil a economia política da cidadania desempenhou um papel proeminente no debate nacional americano”⁷⁰, afirma.

No entanto, em meados do século 20, uma versão diferente do que deveria ser o Estado passou a ganhar importância e, posteriormente, ganhou predominância sobre a visão

⁶⁷ Idem, p.7.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Idem, p. 25.

⁷⁰ SANDEL, 2005, p. 12.

republicana. Era a visão liberal. Sandel usa dois casos jurídicos relativos ao mesmo tema para especificar temporalmente um divisor de águas entre as duas visões. O primeiro, de 1940, conhecido como *Distrito Escolar de Minersville v. Gobitis* surgiu da disputa entre duas crianças filhos de testemunhas de Jeová e o Estado. As crianças, por sua religião, não podiam prestar juramento à bandeira, o que seria visto como idolatria. Mas a visão religiosa não foi levada em conta pela Justiça, que via um bem comum sendo posto em risco. Sandel transcreve a decisão do ministro Felix Frankfurter, da Suprema Corte americana.

“A fundação básica de uma sociedade livre são os laços de sentimento que unem as pessoas e tornam essa sociedade coesa. Esse sentimento é animado por todas aquelas atividades da mente e do espírito que possam servir para unir as tradições de um povo, transmiti-las de geração a geração, e assim criar a continuidade de uma preciosa vida comum que constitui uma civilização.”⁷¹

Apenas três anos depois, em *Secretaria de Educação da Virgínia Ocidental v. Barnette*, tudo mudou. A Corte eliminou o juramento obrigatório à bandeira. A opinião do ministro Robert H. Jackson, na opinião de Sandel, foi uma “declaração eloquente da teoria política liberal” como modo de interpretação da Constituição.

“O objetivo próprio de uma Carta de Direitos é retirar certos temas das vicissitudes da controvérsia política, para coloca-los fora do alcance das maiorias e das autoridades e estabelecê-los como princípios legais a serem aplicados pelos tribunais. O direito de uma pessoa à vida, à liberdade e à propriedade, à liberdade de expressão, de imprensa, de culto e de reunião, entre outros direitos fundamentais, não podem ser submetido ao voto; eles não dependem do resultado de quaisquer eleições.”⁷²

A Suprema Corte teria de responder, porém, como a sociedade poderia inculcar valores de patriotismo nos cidadãos, em poder recorrer a atos obrigatórios como o que estava sendo eliminado. A resposta foi de que “o patriotismo seria uma questão de escolha, e não de imposição, um ato voluntário de pessoas livres e independentes”. Segundo Sandel, com essa decisão, “a república procedimental havia chegado”⁷³.

Nosso interesse aqui, nessa versão histórica dada por um comunitarista sobre a chegada do liberalismo à posição de visão política dominante nos EUA, é ver quais seriam, segundo ele, as consequências negativas dessa doutrina na prática, e não apenas suas falhas ontológicas ou filosóficas. Quais são as questões “de defesa” que estão em jogo. E Sandel deixa clara sua posição. A visão liberal estaria criando uma sociedade com dois tipos de mal-

⁷¹ Idem, p. 53.

⁷² Idem, p. 54.

⁷³ Ibidem.

estar. “Um é o receio de que, individual ou coletivamente, estejamos perdendo controle das forças que governam nossas vidas”, diz ele. Ou seja: exatamente a perda do autogoverno que, supostamente, a tradição republicana teria mantido em melhor funcionamento anteriormente. O segundo mal-estar teria relação direta com a neutralidade liberal: “trata-se da percepção de que, desde a família até o bairro e à nação, o tecido moral da comunidade está se decompondo à nossa volta”⁷⁴.

É a preocupação com a perda do senso de comunidade que torna Sandel um comunitarista; é isso que está em questão no debate liberal-comunitário. Eis a razão do rótulo imposto a Sandel e seus pares. E Sandel, em seus textos posteriores a *Liberalismo*, tentará mostrar em que sentidos essa sociedade pós-republicana se torna mais empobrecida.

Um dos problemas apontados por ele, curiosamente, é a erosão que o discurso exclusivamente voltado para os direitos traz à própria causa dos direitos, ora eliminando a possibilidade de que certas garantias sejam dadas, ora enfraquecendo a discussão sobre o valor moral de certas práticas, que acabam diminuídas em função disso. Dois exemplos aqui são importantes: a religião e a vida íntima de casais homoafetivos.

No caso religioso, um dos exemplos citados por Sandel é o do capitão Simcha Goldman, um judeu ortodoxo que solicitou à Justiça o direito de poder usar que quipá durante o expediente na Força Aérea. O pedido foi negado com base em critérios “procedimentais”. Ao invés de dar prioridade a um atributo religioso que, do ponto de vista do indivíduo, era algo fundamental e constitutivo de sua identidade, a decisão judicial afirmou que o serviço militar precisava impor normas uniformes.

No caso das relações homoafetivas, Sandel narra disputas judiciais envolvendo casais que tentaram garantir e ampliar seus direitos e a visão “procedimental” que se recusa a discutir o mérito moral da situação. Debate-se apenas sobre a possibilidade e a legalidade de estender direitos concedidos tipicamente aos heterossexuais, sem levar em conta o bem que a união homoafetiva pode trazer para a sociedade *em si* (ou o mal, fosse esse o caso). Isso traz dois problemas, diz Sandel. Em primeiro lugar, a visão procedimental mostra-se “parasítica” de discussões anteriores que estabeleceram o valor moral do casamento heterossexual, sendo incapaz e não tendo interesse de avançar nessa discussão. Em segundo lugar, deixa de mostrar ao público em geral o possível valor intrínseco do amor existente entre casais homoafetivos,

⁷⁴ Idem, p.3.

tratando sua união apenas como uma prática “de direitos”, que pode ser aceita, mas não como algo que tem um valor em si mesmo.

A república procedimental, assim, não apenas retira de cena a ideia de bem comum típica de outros tipos de sociedade, mas se recusa a discutir qualquer ideia de bem, transformando a sociedade em algo anódino e informe, amoral e atomizada, incapaz de discutir seu próprio futuro e sua identidade sem recorrer a instrumentos frios como a extensão de certos direitos garantidos a seus cidadãos. O bem, como tal, está excluído do debate.

3.6 TIRANIA DA MAIORIA

A preocupação da Sandel e dos comunitaristas com a necessidade de um bem comum que guie uma comunidade fez surgir a crítica de que isso não é possível sem que haja rompimento de direitos individuais. Ou seja: se o justo não tem prioridade absoluta sobre o bem, sempre haverá a possibilidade de uma concepção de bem ferir aquilo que se considera justo.

Em entrevista concedida ao autor, Sandel respondeu sobre isso e sobre a possibilidade de sua defesa das concepções de bem levarem a um aumento de risco de uma tirania da maioria, em que os cidadãos defensores de pontos de vista minoritários seriam de certa maneira excluídos da visão de bem adotada pela comunidade (e talvez pelo Estado). Vale a pena reproduzir aqui a resposta:

Concordo que colocar valores na discussão política sempre envolve o risco de criar a tirania da maioria, e nunca existe nenhuma garantia de que a maioria esteja certa. Ela pode impor valores à minoria que são injustificados. Esse é um risco de qualquer política que inclua valores. A questão é: qual é a alternativa? Alguns dirão que a alternativa é tentar deixar questões controversas que digam respeito a valores, considerações morais e espirituais de fora da discussão pública. E eu tenho sido crítico em relação a essa visão sobre a política. Eu entendo o impulso de deixar essas questões de fora do discurso público, mas acredito que isso é um erro. E a razão pela qual eu acho que isso é um erro é que eu não acredito que seja possível ou desejável definir direitos fundamentais dos cidadãos e decidir questões políticas importantes de uma maneira que seja neutra em relação a valores. Existe um segundo motivo para considerar essa visão errada. O primeiro motivo é filosófico. O segundo é uma questão de

interpretação política. Eu acredito que a tentativa de pedir aos cidadãos que deixem de fora da política convicções morais e espirituais levou a uma política vazia. Leva ou a uma política tecnocrática que não inspira ninguém ou cria um vácuo moral, um vazio, que tende a ser preenchido por pessoas intolerantes, por pessoas que impõem visões morais estreitas a todos os outros. Porque mais cedo ou mais tarde as pessoas querem que a vida pública e a política tenham significado mais amplo. E se você tenta esvaziar a política de significado moral o resultado não será um ponto de vista neutro. Será um vácuo moral que será preenchido por vozes intolerantes e fundamentalistas. E há um terceiro motivo, que está ligado ao novo livro⁷⁵. O que acontece quando você esvazia a política de sentido moral é que você deixa que as forças de mercado decidam a maior parte das questões de nossa sociedade. E as forças do mercado governam. Isso não é neutralidade. É simplesmente dar poder às forças de mercado para tomar decisões muitas vezes lamentáveis, já que os cidadãos não são mais capazes de participar de um debate com maior significado. Por isso eu acredito que uma das razões para que nossas sociedades tenham sido dominadas pelo pensamento de mercado e pelos valores de mercado é que nós não tivemos um debate público moral.⁷⁶

⁷⁵ Ele se refere a *O que o dinheiro não pode comprar*, que estava sendo lançado à época.

⁷⁶ GALINDO, 2012.

4 A AUTONOMIA COMO BUSCA DA PERFEIÇÃO

Joseph Raz é um crítico inusitado do liberalismo rawlsiano. Definindo-se como um liberal, discorda de Rawls e de outros liberais por acreditar que a liberdade e a autonomia, embora devam estar na base da discussão política, não exigem o tipo de construção teórica que coloque a ausência de coerção como o centro do debate.

A autonomia, como entendida por Raz, exige evidentemente um grau de liberdade para tomada de decisões pessoais, mas está ligada também a fatores “positivos”, como a criação de uma sociedade que ofereça opções valiosas, dignas de serem escolhidas, para os cidadãos. E, mais do que isso, na concepção de Raz existe a possibilidade de que o governo utilize de coerção para aumentar a autonomia dos indivíduos.

Raz denomina sua posição como sendo a de um “liberal perfeccionista”. E dedica boa parte de seu principal livro sobre política, *A Moralidade da Liberdade*, publicado originalmente em 1986, a explicar por que, de seu ponto de vista, as exigências antiperfeccionistas de alguns liberais (marcadamente Rawls e Robert Nozick) são desnecessárias para a construção de um projeto que vise à autonomia do cidadão.

4.1 A COERÇÃO DESEJÁVEL

Embora não seja o ponto principal para o desenvolvimento deste trabalho, valerá a pena gastar algumas linhas para explicar muito brevemente qual é o projeto perfeccionista de Raz e quais os seus pontos principais.

Raz começa de um ponto semelhante ao de muitos liberais e considera que a autonomia deve ser um item fundamental para estabelecer o que seja um bom Estado, o que seja um bom governo. Ele pode se intitular um liberal, do seu ponto de vista, por crer que a liberdade é o bem fundamental a ser protegido e o ponto de partida para a discussão de um projeto social.

No entanto, a própria concepção de autonomia do autor já o leva para longe dos liberais “antiperfeccionistas” (e que neste sentido talvez possam ser chamados de

“ortodoxos”, diante da heterodoxia de um liberalismo “perfeccionista”). Para Raz, é preciso diferenciar autonomia de autorrealização.

“Este ideal da autorrealização consiste no desenvolvimento, em toda a sua extensão, de todas as capacidades valiosas que uma pessoa possui. A pessoa autônoma é aquela que faz sua própria vida e pode escolher o caminho da autorrealização ou rejeitá-lo.”⁷⁷

Autonomia, portanto, não é equivalente a atingir plenamente capacidades em potencial. É ter a liberdade de escolher (na medida em que isso seja possível aos humanos, que nunca têm controle total da própria vida) entre caminhos. Mas, Raz aponta, trata-se de escolher entre caminhos valiosos. Não se trata de autorrealização, mas de atingir a liberdade de escolher entre boas opções. E para que se escolha entre boas opções, é preciso que a sociedade proveja essa possibilidade de escolha.

“Se o fato de se ter uma vida autônoma consiste em um valor último, então ter um raio de ação suficiente de opções aceitáveis é de valor intrínseco, pois faz parte de uma vida autônoma que ela seja vivida em circunstância em que estejam presentes as alternativas aceitáveis.”⁷⁸

Mas não é só. Além de fornecer as opções valiosas, é preciso igualmente eliminar as opções aviltantes, que rebaixem o indivíduo e reduzam a sua autonomia. E aqui, na tese de Raz, surge a defesa da coerção como meio de elevar o indivíduo, por meio da ampliação de sua autonomia (de escolher entre opções valiosas).

“Discussões sobre liberdade negativa e coerção geralmente concentram-se em coagir pessoas a adotar ou evitar ações específicas. Este é o contexto natural da coerção. Mas ele pode mascarar sua significância moral e eventualmente levar a uma obsessão cega em evitar a coerção. A liberdade negativa, liberdade de interferências coercitivas, é valiosa considerando que ela serve à liberdade positiva e à autonomia. E ela serve de vários modos. Coagir outros pode expressar desprezo ou, em algum nível, desrespeito por sua autonomia. Em segundo lugar, isso reduz a sua opinião e, portanto, pode ser em sua desvantagem. Pode, neste sentido, também interferir na sua autonomia. Pode, mas não precisa: é melhor não ter algumas opções. Outras foram negadas ao sujeito, de modo que este irá melhorar as suas opções no futuro. Ao julgar o valor da liberdade negativa, o sujeito não deveria jamais esquecer que ela deriva da sua contribuição à autonomia.”⁷⁹

Raz sabe o quanto a sua opinião neste ponto é controversa. Mas insiste que a autonomia “é valiosa apenas se ela for direcionada ao bem”. Ele próprio levanta o argumento evidente que se erguerá contra ele:

⁷⁷ RAZ, 2011, p. 352.

⁷⁸ Idem, p. 191

⁷⁹ Idem, p. 384

“Isso pode soar muito rigoroso e paternalista. Isto invoca imagens do Estado bancando o *big brother*, forçando ou manipulando pessoas a fazerem aquilo que ele considera bom para elas, contras a sua vontade. Nada poderia estar mais longe da verdade. Primeiro, alguém precisa de lembranças constantes do fato de que o Estado *considerar* qualquer coisa como valiosa ou não valiosa não é razão para nada. Apenas ser valioso ou não valioso é uma razão.”⁸⁰

Raz deixa claro, portanto, que trabalha com a hipótese de que se decida racionalmente o que é ou não valioso (do que Rawls irá discordar no *Liberalismo Político*, como veremos na segunda parte desta dissertação). E, além disso, defende que o paternalismo, como caminho para que o indivíduo opte pelo que é valioso, é válido. Vejamos:

“Paternalismo tem sido um termo negativo entre muitos pensadores liberais, Ele invoca indivíduos sendo manipulados para o próprio bem por um *big brother*. As últimas grandes batalhas contra o paternalismo foram travadas por alguns amantes da liberdade, ao resistirem ao uso obrigatório de cintos de segurança em veículo etc. A consciência liberal é dividida em relação ao tema (...) O seu efeito é reduzir as escolhas das pessoas sob a justificativa de que é melhor para elas não terem essas opções”.⁸¹

Em breve, trataremos de modo mais demorado das diferenças que há entre as teses dos liberais “ortodoxos” e as de Raz. Mas desde já talvez valha a pena esclarecer que o uso de cintos de segurança, sendo uma questão prática e dificilmente de caráter moral, não se encaixa nas preocupações de Rawls sobre o que aqui se está chamando de perfeccionismo. Lembremos que no jargão de Rawls essa discussão se dá em termos de “prioridade de justo sobre o bem”. E o uso de cintos de segurança dificilmente se encaixará em uma “ideia de bem”.

Voltemos a Raz.

Aproximando-se do fim do livro, Raz deixa mais ou menos clara qual seria sua opção.

“O princípio da autonomia permite e requer dos governos que criem oportunidades moralmente valiosas e que eliminem as repugnantes. (...) Objetivos perfeccionistas precisam ser atingidos sem o uso da coerção. Um governo que subsidia certas atividades, recompensa a sua busca e anuncia a sua disponibilidade encoraja essas atividades sem usar coerção.”⁸²

Por fim, Raz encerra enumerando, de maneira a recapitular sua exposição, os três pontos mais característicos de seu liberalismo perfeccionista:

⁸⁰ Idem, p. 385

⁸¹ Idem, p. 394

⁸² Idem, p. 390

“Três aspectos principais caracterizam a doutrina da liberdade baseada na autonomia. *Primeiramente*, a sua preocupação primária é a promoção e proteção da liberdade positiva que é compreendida como a capacidade para autonomia, consistente na disponibilidade de um conjunto adequado de opções e das habilidades mentais necessárias a uma vida autônoma. *Em segundo*, o Estado tem o dever de não meramente evitar a negação da liberdade, mas também de promovê-la criando as condições da autonomia. *Em terceiro*, ninguém pode buscar nenhum objetivo por meios que infrinjam a autonomia das pessoas, salvo se essa ação for justificada pela necessidade de proteger ou promover a autonomia dessas pessoas ou de outras.”⁸³

Talvez seja redundante, após apresentar as duas teses, apontar as evidentes diferenças que há entre a visão de Raz, acima, e a de Rawls, detalhada anteriormente. Como resumo, podemos dizer que Rawls jamais poderia aceitar a tese do perfeccionismo por pelo menos três motivos:

1- A autonomia, em Rawls, se dá basicamente pela escolha livre de um projeto de vida, independente de qualquer avaliação crítica sobre ele. Não se fala em opções mais valiosas do que outras (o que nos lembra imediatamente o caso do “contador de folhas de grama”).

2- Rawls jamais admite que a coerção possa ser boa para tratar de eliminar planos de vida razoáveis, a não ser no caso de elas infringirem os direitos de terceiros.

3- Rawls está menos preocupado com a criação de opções valiosas do que com a garantia de que o indivíduo poderá escolher entre as opções disponíveis. E, do ponto de vista dele, é possível que a preocupação com a criação dessas opções valiosas seja considerada parte de uma concepção de bem que coloque isso acima da liberdade de escolha de cada integrante da sociedade.

Mas o que nos interessa mais de perto aqui não são as possíveis críticas de Rawls e dos rawlsianos ao projeto de Raz, embora isso mostre diferenças importantes entre as duas visões. O que nos interessa principalmente é ver quais são as críticas de Raz ao projeto de Rawls.

É a isso que passamos agora.

⁸³ Idem, p. 397.

4.2 NEUTRALIDADE ABRANGENTE

Já deve ter ficado claro a esta altura qual a principal crítica de Raz a seus opositores liberais “ortodoxos”. Ele não se opõe em nenhum momento à tentativa deles de preservar a liberdade e de proteger a autonomia dos indivíduos. Mas considera equivocada a noção de que, para fazer isso, seja necessário aderir a um antiperfeccionismo, impedindo o governo⁸⁴ de fazer julgamentos sobre quais seriam as opções de vida mais valiosas e impedindo igualmente que defenda essas opções usando meios políticos.

Afirmando que a doutrina da neutralidade política (outro nome aqui para “antiperfeccionismo”) é uma doutrina de controle, Raz declara que esse tipo de política “advoga a neutralidade entre ideais válidos e inválidos do que é justo”⁸⁵. Do ponto de vista de Rawls, não custa lembrar, há já dois problemas na afirmação. Em primeiro lugar, Rawls não fala em neutralidade. Em segundo, a disputa não seria entre ideais do justo, mas entre ideais de bem.

Raz prossegue:

“A doutrina da neutralidade política não demanda que o governo evite a promoção de ideais inaceitáveis. Antes, controla o governo para ter a certeza de que suas ações não ajudam ideais aceitáveis mais do que aqueles não aceitáveis, para providenciar que suas ações não impedirão a causa de falsos ideais mais do que o fazem para com os verdadeiros.”⁸⁶

Embora seja um crítico de todas as teses antiperfeccionistas, Raz diz que a “tentativa mais séria” para especificar essa doutrina é a de Rawls. (Realmente, ele a leva bem mais a sério do que a de Nozick, a outra tentativa que analisa em seu livro.) Mesmo assim, considera que Rawls errou ao estabelecer os vínculos entre sua ideia do que é justo e a vedação a certos ideais de bem. Ou, nos termos de Raz, errou ao vincular autonomia e antiperfeccionismo.

⁸⁴ Raz usa quase sempre a expressão governo nesta discussão, e não Estado.

⁸⁵ Idem, p. 101

⁸⁶ Idem, p. 101-102

Reconstruindo o raciocínio de Rawls, Raz retoma a ideia da posição original apenas para dizer que ela não é neutra diante de diferentes projetos de vida, como quer a defesa da justiça como equidade. Aqui, ele usa um argumento de Thomas Nagel:

“A posição original parece pressupor não apenas uma teoria do que é bom, mas uma concepção liberal e individualista segundo a qual o melhor que pode ser desejado por alguém é a busca livre de seu próprio caminho, desde que ela não interfira nos direitos dos outros. (...) A construção é neutra entre os diferentes planos de vida deste tipo geral. Contudo, uma vez que muitas concepções do que é bom não se enquadram no padrão individualista, como pode isto ser descrito como uma situação de escolha igualitária (*fair*) para os princípios de justiça?”⁸⁷

A conclusão de Nagel é de que a lista de bens primários de Rawls cria condições que servem a concepções individualistas de maneira razoável, mas são menos úteis na implantação de concepções não individualistas. Assim, a teoria de Rawls, mesmo sem o desejar, teria um viés nitidamente individualista e que causaria danos à coesão da comunidade.

Raz também dirá que a tentativa de Rawls de defender a neutralidade (ele insiste no termo) é vã por ser impossível. Para tanto, começa distinguindo entre três tipos possíveis de neutralidade política, que reproduzimos abaixo:

- “(1) Nenhuma ação política pode ser empreendida ou justificada pela razão de promover um ideal do que é bom, tampouco pela razão de possibilitar aos indivíduos uma busca pelo ideal do que é bom.
- (2) Nenhuma ação política pode ser empreendida se fizer diferença à probabilidade de uma pessoa endossar uma concepção do que é bom ou outra, ou as suas oportunidades de realizar sua concepção do que é bom, a menos que outras ações sejam empreendidas que se cancelem reciprocamente.
- (3) Um dos principais objetivos da autoridade governamental, que está em concordância com princípios lexicais antes de qualquer outro, é assegurar que todas as pessoas tenham a mesma habilidade para continuar em suas vidas e promover em suas sociedades algum ideal do que é bom, a partir de suas escolhas.”⁸⁸

Raz diz que a descrição de n.º 2 corresponde à tese de Nozick, a que ele denomina de “exclusão de ideais”. A descrição de n.º 3 corresponderia à justiça como equidade⁸⁹.

⁸⁷ Idem, p. 109

⁸⁸ Idem, p. 105

⁸⁹ Rawls concordaria com isso em *Liberalismo* e, como veremos, usaria a distinção para falar sobre “neutralidade de efeito”, algo que ele nunca postulou, embora alguns críticos não tenham compreendido assim.

Para mostrar que o tipo de neutralidade defendido por Rawls, a que Raz denomina de “neutralidade política abrangente”, seria impossível, passa-se a uma análise sobre o que significa “neutralidade”. Raz diz que, num conflito (de qualquer gênero), ser neutro significa “fazer o melhor que se pode para impedir ou ajudar ambas as partes em igual grau”⁹⁰.

Supondo uma guerra entre os exércitos “vermelho” e “azul”, Raz afirma que uma interpretação de neutralidade “estreita”, como a de Nozick, exigiria que não se fornecessem armas para um dos exércitos do que para o outro. Um princípio abrangente, como o de Rawls, exigiria uma neutralidade mais profunda, em que não se fornecesse nada a um dos países que lhe desse vantagem sobre o outro (não apenas comida, mas armas, por exemplo). E, sendo que, segundo Raz, a doutrina de Rawls fornece mais subsídios para um tipo de sociedade não individualista, ela não pode ser “neutra”. Ou seja, embora não forneça “armas” (não escolha um lado nem adote leis ou políticas com base em ideais de bem), fornece “alimentos” (um viés teórico) que facilita a vitória de um dos exércitos – o do individualismo.

Raz prossegue afirmando que concordaria em dizer que essa busca por uma neutralidade, embora inviável em última instância, continuaria valendo se fosse desejável. Ou seja: se fosse um ideal inalcançável mas que fosse justo e servisse como baliza para movimentos políticos dentro do campo do viável. Mas não considera ser esse o caso.

Voltando à posição original, Raz diz que, para estabelecer a ligação entre autonomia e antiperfeccionismo é preciso estabelecer motivos para que sejam excluídas as crenças morais e religiosas no debate hipotético entre as partes de uma sociedade. “*Uma Teoria da Justiça* dificilmente contém qualquer argumento explícito para exclusão das crenças morais e religiosas da posição original”⁹¹, numa afirmação bastante contestável.

O próprio Raz cita a seguir um trecho importante de *Teoria* em que os motivos são explicados.

“Pois, embora as pessoas na posição original não apresentem qualquer interesse nos interesses dos outros, elas sabem que têm (ou podem ter) determinados interesses morais e religiosos e outros fins culturais, os quais elas não podem colocar em perigo. Além do mais, imagina-se que essas pessoas estejam comprometidas com diferentes concepções do que é bom, e elas pensam estar autorizadas a impingir suas reivindicações reciprocamente, para ampliar suas metas individuais. (...) O reconhecimento de qualquer padrão como esse seria, realmente, aceitar um princípio que poderia levar a uma liberdade menor de religião, ou a qualquer outra liberdade, se não levar

⁹⁰ A citação é de Alan Montefiore, *Neutrality and Impartiality*, Cambridge, 1975, p.5.

⁹¹ Idem, p. 115

para a perda da liberdade, por exemplo, para desenvolver muitos dos fins espirituais de alguém.”⁹²

Raz dirá que Rawls não “estabelece” esse argumento, e apenas o reivindica. No entanto, parece bastante clara a ligação entre as duas partes do argumento. Em uma palavra, pode-se dizer que, se na posição original⁹³, imaginar-se que as partes terão em mente seus objetivos e crenças, elas poderão almejar uma sociedade que as beneficie, por exemplo com leis e políticas que agradem a seu grupo e facilitem seu estilo de vida. Isso criaria condições injustas para as minorias, ou para os que não pertencessem ao grupo beneficiado – e injustiça é exatamente o que Rawls está tentando evitar.

Raz afirma que, não estando estabelecido o argumento (nem, a necessidade de unanimidade entre as partes da convenção rawlsiana), pode-se perguntar porque as partes não optariam, ao invés de escolher os princípios de justiça que põem o justo acima do bem, por uma “segunda melhor razão”.

“Ou seja: se o acordo unânime não for possível (o que ocorreria caso o véu da ignorância não caísse sobre as partes), não há qualquer razão “pela qual a doutrina da justiça, refletida verdadeiramente pelos entendimentos constitucionais de um Estado, não possa ser atingida como resultado do fato de as pessoas imaginarem que seus diferentes ideais do que é bom, embora cada um deles levando a uma diferente doutrina da justiça, não podem ser implantados em virtude da discordância, muito difundida na sociedade, quanto ao seu valor. Então, como uma segunda melhor razão, cada um concordará com uma doutrina de justiça com a qual todos ou *praticamente todos* os membros da sociedade poderia concordar (como sendo uma segunda melhor razão), se eles discutirem racionalmente, cada um a partir de sua concepção do que é justo, desde que eles se unam para classificar a necessidade de uma concepção pública de justiça muito elevada em sua ordem de prioridades.”⁹⁴

O problema, diriam os liberais ortodoxos, estaria nesse “praticamente todos”. E os que não concordassem, eis a pergunta? Estariam relegados à opressão, se fosse esse o caso. Parece que sim, até porque Raz logo a seguir afirma que o compromisso assumido exige que “as melhores concordâncias constitucionais que cada pessoa possa alcançar (...) são moralmente obrigatórias sobre todos.”⁹⁵

Raz encerra o capítulo sobre a doutrina de Rawls chegando à conclusão de que se trata de uma doutrina de pluralismo moral, mais do que de neutralidade. Mas defenderá, no

⁹² Idem, p. 115

⁹³ Uma ferramenta de raciocínio, lembremos.

⁹⁴ Idem, p. 118, grifo meu.

⁹⁵ Idem, p. 119.

capítulo seguinte, após analisar também a versão de Nozick para o antiperfeccionismo, que igualmente o perfeccionismo permite o pluralismo moral.

“A confusão mais profundamente enraizada que conduz a um apelo intuitivo do antiperfeccionista reside no pensamento de que é necessário o antiperfeccionismo para impedir que as pessoas imponham aos outros seu estilo de vida preferido. (...) Este não precisa ser o caso. A ação política perfeccionista pode ser tomada em apoio a instituições sociais que gozam de apelo unânime da comunidade, a fim de lhes dar identificação formal, trazer concordâncias legais e administrativas para se alinharem com elas, facilitar seu uso por membros da comunidade que desejam assim fazê-lo e encorajar a transmissão da convicção em seus valores para futuras gerações. Em muitos países, está é a importância da identificação legal de casamento monogâmico e proibição de poligamia.

“Além disso, nem toda a ação coercitiva é uma imposição coercitiva de um estilo de vida. Muito disto poderia encorajar e facilitar a ação de um tipo desejado, ou desencorajar modos de comportamento indesejáveis. O ato de conferir honra a artistas dramáticos, musicais e criativos, doar ou emprestar valores para pessoas que iniciam a formação de centros comunitários, cobrar impostos de um tipo de atividade de lazer, por exemplo, a caça, mais fortemente que outros, tudo isso representa os casos em que a ação política, na busca de concepções do que é bom, não corresponde à imagem popular ameaçadora de aprisionar pessoas que seguem sua religião, expressam seus pontos de vista em público, deixam seus cabelos crescerem ou consomem medicamentos inofensivos.”⁹⁶

Nos próximos capítulos, veremos que a ideia que Raz faz do “antiperfeccionismo” de Rawls é exagerada. Por ora, bastará dizer que se percebe que, ao contrário de Rawls, que tenta fechar as portas a todo tipo de coerção e elaborar uma doutrina que dê garantias fortes à liberdade (ainda que a certo custo, evidentemente), Raz prefere uma visão mais otimista, em que se prevê que dificilmente haverá problemas. Mas nem ele mesmo nega totalmente essa possibilidade.

“Em nível intuitivo, o antiperfeccionismo reage a uma desconfiança muito difundida de poder concentrado e de burocracias. É provável que qualquer busca política de ideais do que é justo seja estragada e deturpada. As melhores intenções e o conselho mais sábio provavelmente negarão fogo se forem entregues aos cuidados da máquina de ação do Estado.”⁹⁷

Ou, mais tarde, no encerramento do livro:

“As fraquezas dos governos são uma das últimas fontes lastimáveis [do antiperfeccionismo]. A outra é o risco de uma guerra civil. A busca de políticas perfeccionistas “de puro sangue”, mesmo aquelas que são inteiramente anunciadas e justificadas, tende, em muitos países, senão em

⁹⁶ Idem, p. 149

⁹⁷ Idem, p. 102

todos, a sair pela culatra, ao incitar resistência popular que leva a um conflito civil. Nessas circunstâncias, compromisso é a ordem do dia”⁹⁸.

Como se vê, toda opção tem seus riscos. A partir de agora, voltaremos às teses de Rawls enunciadas após essas críticas, e veremos em que elas mudaram.

⁹⁸ Idem, p. 400

PARTE 2 – A POSSIBILIDADE DO BEM

“A neutralidade requer certa fé na operação de fóruns e processos não estatais para o julgamento individual e o desenvolvimento cultural e uma desconfiança da operação de fóruns estatais na avaliação do bem.”

Will Kymlicka, em *Filosofia Política Contemporânea*

5 A POLÍTICA E O BEM

A teoria de John Rawls foi objeto das mais diversas críticas nos últimos quarenta anos. À esquerda, por não ser suficientemente igualitária (Dworkin, Cohen). À direita, por ser igualitária demais (Nozick). Alguns críticos afirmam que Rawls deixou as coisas rigidamente estabelecidas, sem que haja espaço para a política (Habermas). Outros afirmaram que a justiça como equidade tende a manter o status quo em certas relações desiguais (principalmente as feministas). E assim por diante.

Neste trabalho, optou-se por fazer um estudo de duas das críticas: a comunitarista e a perfeccionista. Isso porque, embora partam de referenciais diferentes e cheguem a diferentes conclusões, elas no fundo tratam de um mesmo tema, que é a possibilidade de haver espaço demasiadamente limitado para ideias de bem na concepção da justiça como equidade.

Resumida em uma ideia central, essa crítica vê a prioridade do justo como uma camisa de força para que concepções de bem vingam em uma sociedade, e entendem que Rawls exagerou ao exigir uma neutralidade do Estado em relação a ideias rivais do que pode ser a vida boa. (Lembremos aquilo que foi dito anteriormente: a expressão “neutralidade de Estado” é usada pelos críticos, mas não por Rawls.)

O que se quer responder aqui, portanto, é se essa crítica procede ou se as divergências entre as duas partes podem ter sido exageradas pelos debatedores. A princípio, as visões podem parecer efetivamente incompatíveis, e não há como negar que se trate de concepções diferentes de norma social.

Do ponto de vista liberal, importa estabelecer regras que sejam justas e que impeçam que o poder coercitivo do Estado seja usado em nome de uma ideia de bem, o que diminuiria a autonomia dos cidadãos e sua capacidade de atingir a plenitude humana. Trata-se, ainda, de impedir que os planos de vida de um indivíduo oprimam os de outro ao ferir direitos mínimos (como a liberdade de consciência) que devem ser garantidos a todos.

Do ponto de vista comunitário, trata-se de garantir que o direito de cada indivíduo a uma vida autônoma não sufoque a possibilidade da vida em comunidade, nem ponha em risco a ideia de vida boa construída ao longo da história em nome de um projeto

individualista. Se o liberalismo quer garantir que cada um possa escolher o que irá “plantar”, o comunitarismo (assim como o perfeccionismo) crê que o risco é de o solo, dadas as exigências do liberalismo, se tornar estéril.

Neste ponto, é importante lembrar que tanto o liberalismo quanto o comunitarismo são projetos múltiplos, defendidos por vários autores. Tanto em um caso quanto em outro, há variações importantes dentro do grupo. Há liberais mais “radicais” (que teriam dificuldade de sequer começar uma conversa com os comunitaristas) e outros menos. O mesmo ocorre com os comunitaristas.

Michael Walzer, em entrevista ao autor, afirma que há dois tipos de comunitarismo. “Na verdade, há dois tipos de comunitarismo – um é radicalmente republicano (talvez derivado de Rousseau), focado no Estado; e o outro é pluralista, focado na vida associativa dentro do Estado”.⁹⁹ Walzer se considera parte do segundo grupo, e assim talvez esteja mais próximo do liberalismo do que um Alasdair MacIntyre, por exemplo.

O que se tentará mostrar aqui é que a segunda etapa da obra de Rawls, marcada pelo *Liberalismo Político*, se não o levou para mais próximo dos comunitaristas propriamente, pode ter facilitado o diálogo entre as partes. Isso porque Rawls reforma parte importante da sua teoria, especialmente no que diz respeito a seu escopo e à sua justificação.

O próprio Rawls, na Introdução de *Liberalismo*, afirma não acreditar que as mudanças que fez em sua teoria tenham sido causadas especificamente pelas críticas comunitaristas.

“Afirma-se, às vezes, que as alterações introduzidas nos ensaios posteriores (a partir de 1988) são respostas a críticas feitas por comunitaristas a outros. Não acredito que essa afirmação tenha fundamento. É claro que, se estou ou não correto em relação a esse ponto de vista, isso dependerá de que as alterações possam ser satisfatoriamente explicadas por uma visão analítica de como se inserem nas interpretação revista da estabilidade. Certamente, a questão não está resolvida só porque afirmo que está”.¹⁰⁰

Independente de uma disputa sobre o que pode ter causado as reformulações na tese de Rawls, o importante, como dizem Mulhall e Swift, “não é se as críticas comunitaristas

⁹⁹ GALINDO, 2014.

¹⁰⁰ RAWLS, 2011, p. XVIII

motivaram as mudanças, que é o que cremos que Rawls nega, mas [ver] como as mudanças se relacionam com as críticas”¹⁰¹.

5.1 EM BUSCA DA ESTABILIDADE

Desde o início de *Liberalismo*, Rawls deixa claro que está reformulando parte do que havia dito em *Teoria*. E deixa desde cedo qual seria o motivo dessa revisão: uma busca pela estabilidade do projeto de justiça como equidade. De acordo com ele, a terceira parte de *Teoria* havia levado a uma formulação que impediria essa estabilidade, e isso forçou a uma revisão de vários tópicos defendidos anteriormente.

Para entender o que Rawls está chamando de estabilidade aqui talvez o melhor caminho seja começar pela ideia que aparece em *Liberalismo* do pluralismo razoável. Rawls faz uma breve reconstrução histórica do surgimento do liberalismo (que não deve ser confundido inteiramente com o liberalismo político que ele crê estar inaugurando aqui, mas que inegavelmente lhe dá uma base histórica).

Segundo Rawls, três processos históricos influenciaram profundamente a filosofia moral e política da modernidade. A Reforma, que resultou em um pluralismo religioso na Europa. O desenvolvimento do Estado moderno com administração central e monarcas “investidos de poderes imensos”¹⁰². E o desenvolvimento da ciência moderna. Rawls dá importância central ao pluralismo criado pelo advento do protestantismo e pela necessidade de que o Estado central, agora mais poderoso do que na Idade Média, se abstivesse de escolher lados, criasse um certo ambiente de tolerância para evitar guerras infinitas e sangrentas.

“Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em seus desdobramentos, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi aí que teve início algo como as noções modernas de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento. Como Hegel percebeu, foi o pluralismo, e seguramente não as intenções de Lutero e de Calvino, que tornou possível a liberdade religiosa.”¹⁰³

¹⁰¹ MULHALL; SWIFT, p. 168.

¹⁰² RAWLS, 2011, p. XXIV

¹⁰³ Idem, p. XXVI

Para Rawls, há dois fatos importantes a serem compreendidos sobre o pluralismo. Primeiro, ele é algo inescapável. Ou, nos termos de Rawls, “é um produto inevitável de instituições livres”¹⁰⁴ numa democracia. Segundo fato, do ponto de vista do liberalismo político, é que esse pluralismo não deve ser visto como um “desastre”, já que muitas das doutrinas que surgem são plenamente razoáveis.

A tarefa do liberalismo político, assim, deve ser a de encontrar uma formulação sobre qual a sociedade mais justa para o mundo moderno, *dado o fato do pluralismo razoável*. E aqui é que Rawls faz uma autocorreção importante em relação a *Uma Teoria da Justiça*. Segundo ele próprio, a versão anterior da justiça como equidade pressupunha demais sobre a orientação filosófica dos integrantes de uma democracia. Exigia, digamos em tom algo irônico, que todos os seus cidadãos fossem “rawlsianos”, adeptos da teoria como um todo, e convencidos de que aquela concepção era a melhor para a sociedade não apenas do ponto de vista político, mas também do ponto de vista moral.

Isso leva Rawls a fazer duas distinções importantes a partir deste novo momento. A primeira delas é entre doutrinas abrangentes e doutrinas que não o são. Assim, por exemplo, doutrinas religiosas que pressuponham toda uma articulação coerente entre diversos campos da vida e orientem seus adeptos sobre como se comportar neles, são abrangentes (ou parcialmente abrangentes). Nem por isso, deixam de ser razoáveis. Assim, Rawls separa as doutrinas abrangentes em razoáveis e não razoáveis.

Para falar sobre as doutrinas abrangentes que são razoáveis, Rawls começa falando sobre o que são pessoas razoáveis. O critério da razoabilidade, no caso das pessoas, é duplo. Em primeiro lugar, as pessoas

“são razoáveis em um aspecto fundamental quando, suponhamos que entre iguais, se dispõem a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e, quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Elas veem essas normas como aquelas que é razoável que todos aceitem e, em virtude disso, como justificáveis para todos e se dispõem a discutir os termos equitativos que os outros proponham. Ao razoável é um componente da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa.”¹⁰⁵

Ou seja: é fundamental para que se considere alguém razoável a ideia de que é preciso negociar e que não se pode entender que uma doutrina abrangente deva ser imposta aos demais cidadãos. O segundo aspecto fundamental, diz Rawls, “é a disposição de

¹⁰⁴ Idem, p. 43-4

¹⁰⁵ Idem, p.. 59

reconhecer os limites da capacidade de juízo e de aceitar suas consequências para o uso da razão pública, para guiar o legítimo exercício do poder político em uma democracia constitucional.”¹⁰⁶

A partir daí, Rawls supõe que “pessoas razoáveis só professem doutrinas abrangentes razoáveis”¹⁰⁷. E diz que há três traços que caracterizam as doutrinas desse tipo. Em primeiro lugar, uma doutrina razoável “é um exercício da razão teórica”, que organiza valores de modos que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível. Em segundo lugar, é também um exercício da razão prática por “selecionar valores que são considerados especialmente significativos e ao equilibrá-los de certa maneira quando conflitam entre si”¹⁰⁸. Por fim, usualmente essas doutrinas fazem parte de uma tradição de pensamento.

Como se vê, trata-se de uma definição bem pouco restritiva que, certamente, como afirma o próprio Rawls, permite inclusive que doutrinas não-liberais façam parte do conjunto de doutrinas abrangentes que devem ser respeitadas.

Rawls prossegue afirmando que “não é desarrazoado” seguir qualquer dessas doutrinas abrangentes. E, seguindo a lógica liberal, reafirma que também não é razoável que o Estado adite a defesa de qualquer uma dessas convicções da vida boas.

“Como muitas doutrinas são consideradas razoáveis, aqueles que insistem, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, naquilo que julgam verdadeiro, mas que outros não veem assim, a estes outros parece que os primeiros simplesmente insistem em impor suas crenças, quando têm o poder político para fazê-lo. Obviamente, aqueles que insistem em suas crenças também pensam que só elas podem ser verdadeiras. Impõem-nas porque, dizem, são verdadeiras, e não porque sejam suas crenças. Mas essa é uma afirmação que todos poderiam fazer. Trata-se, além disso, de uma afirmação que ninguém teria como defender perante os cidadãos em geral. Desse modo, quando fazemos afirmações desse tipo, os outros, que são eles próprios razoáveis, nos verão como não razoáveis. E de fato o somos, já que nos dispomos a empregar o poder estatal, a coerção coletiva dos cidadãos iguais, para impedir o restante da cidadania de professar suas visões não desarrazoadas.”¹⁰⁹

Ao advogar que “não é razoável” que se use o poder coercitivo estatal para defender qualquer uma dessas concepções abrangentes, Rawls está retomando a velha disputa da prioridade do justo sobre o bem, mas dessa vez em termos mais próximos àqueles que seus

¹⁰⁶ Idem, p. 64-5.

¹⁰⁷ Idem, p. 70.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Idem, p. 72-3.

críticos usam. Em última instância, aqui ele está mais perto de usar a expressão “neutralidade do Estado” em relação a visões rivais da boa vida. O Estado, efetivamente, não pode tomar partido entre essas doutrinas, para não ser irrazoável e não causar opressão.

Mas, sendo assim, como é possível respeitar todas essas doutrinas e as pessoas (razoáveis) que as professam ao formular uma teoria política? Qual a forma de organização que pode ser preconizada por uma teoria, como a justiça como equidade, que pretende respeitar a autonomia dos cidadãos de escolherem seus planos de vida sem interferir neles. Obviamente, essa doutrina política não pode ser ela própria uma doutrina abrangente. Ela precisa ser, necessariamente, apenas política.

5.2 UMA TEORIA POLÍTICA, NÃO ABRANGENTE

Rawls explica o novo escopo de sua doutrina (não abrangente) usando a metáfora de um “módulo” que pode ser encaixado nas diversas doutrinas (abrangentes) professas pelos cidadãos. “A concepção política é um módulo, um elemento constituinte essencial que, de formas diversas, pode se encaixar em, e receber o apoio de, diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que persistem em uma sociedade que seja por ela regulada”¹¹⁰.

Assim, fica claro que a justiça como equidade não quer interferir em todos os campos da vida humana. Não quer, por exemplo, e principalmente, definir o que sejam planos de vida válidos para cada um. O limite, como se verá no próximo capítulo, continua sendo unicamente a regra de que os planos de vida aceitáveis são os que não interferem na autonomia dos demais cidadãos.

Para explicar como esse “módulo” se encaixa nas doutrinas abrangentes, é necessário compreender um outro conceito importante do liberalismo político: a ideia do consenso sobreposto. Em linhas básicas, Rawls afirma que as doutrinas abrangentes razoáveis compartilham algum território de defesa da autonomia e de aceitação do pluralismo. Elas não desejam se impor aos outros por meio do uso do Estado.

O consenso sobreposto, assim, é a possibilidade de encontrar entre as diversas correntes da sociedade, um ponto em comum relacionado à vontade política de cooperação e

¹¹⁰ Idem, p. 170.

que permita que se encontre um equilíbrio político que, embora não favoreça qualquer das doutrinas, seja aceitável por todas. Rawls insiste que esse consenso não pode ser político “no sentido errado”: ou seja: não pode ser uma acomodação das forças que permita às doutrinas mais influentes mais espaço em função de sua posição. Mas tem de ser político no sentido de ser um verdadeiro consenso sobre alguns pontos fundamentais de respeito às posições alheias.

Também é preciso entender exatamente o que Rawls quer dizer quando afirma que a sua concepção é “política”. Segundo ele, isso inclui três critérios: essa concepção se aplica a um tipo específico de objeto, que é a “estrutura básica” da sociedade; ela “se sustenta por si própria”, o que significa que sua justificativa não depende de apelo a qualquer doutrina abrangente razoável. E seu conteúdo “se expressa por meio de certas ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática”¹¹¹.

Esse terceiro item mostra uma mudança importante da obra de Rawls, já que ele passa a admitir que sua teoria não é universal (uma das críticas feitas pelos comunitaristas, e especialmente por Michael Walzer), mas se aplica apenas a sociedades que tenham uma tradição política democrática em que essa concepção possa se apoiar.

5.3 NEUTRALIDADE E RAZÃO PÚBLICA

Em *Liberalismo*, Rawls também se preocupa em distinguir um outro elemento da vida pública democrática que poderia ser igualmente relacionado com a “neutralidade” entre doutrinas abrangentes (ou entre concepções de bem). No sexto capítulo de seu livro, ele apresenta a “ideia da razão pública”, que trata da maneira como os cidadãos de uma sociedade democrática devem agir politicamente.

A razão pública exige que, em questões políticas que envolvem questões fundamentais, os cidadãos “recorram somente à concepção política de justiça, e não a toda a verdade como a entendem”¹¹². “Certamente, as questões mais fundamentais deveriam ser

¹¹¹ Idem, p. 13.

¹¹² Idem, p. 255.

resolvidas recorrendo-se às verdades mais importantes, mas estas podem transcender em muito a razão pública!”¹¹³, diz Rawls.

Para justificar esse aparente paradoxo, Rawls evoca novamente a cláusula da legitimidade, que exige que cidadãos livres e iguais, ao decidir sobre o uso coercitivo do Estado, pensem em seus concidadãos como sendo eles mesmos também livres e iguais, e não tentem impor as suas visões de boa vida aos demais por meio da política.

“Nosso exercício do poder político é apropriado e, portanto, justificável somente quando exercido em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente supor que todos os cidadãos subscrevam, à luz de princípios e ideais que são aceitáveis para eles, na condição de razoáveis e racionais. Este é o princípio liberal de legitimidade. E como o exercício do poder político deve ser em si mesmo legítimo, o ideal de cidadania impõe aos cidadãos o dever moral (não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de explicar uns perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e as políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública.”¹¹⁴

Segundo Rawls, isso envolve usar formas de argumentação política que possam ser compreendidas (e contestadas) por todos os cidadãos, e não apenas por aqueles que compartilham de uma determinada doutrina abrangente.

Em ensaio posterior, Rawls cederia em relação aos termos usados em *Liberalismo*, e diria que a História havia ensinado que em alguns casos (ele cita os abolicionistas norte-americanos e o movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King, Jr.) em que os cidadãos apelaram para discursos impregnados por doutrinas abrangentes (defendendo, por exemplo, que Deus criou a todos os homens como iguais) para defender valores políticos que poderiam ser traduzidos facilmente em termos meramente políticos, sem referência àquelas doutrinas (como, por exemplo, dizendo simplesmente que somos iguais). Neste ensaio, um dos últimos textos produzidos por Rawls, o filósofo vê esse tipo de argumentação como aceitável diante da razão pública¹¹⁵.

Aqui, como em outros casos, Rawls está preocupado com a justificação da política, assim como com a proteção das liberdades individuais, que não podem ser violadas em nome de uma ideia de bem comum.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Idem, p. 255-6.

¹¹⁵ O texto, intitulado “A ideia da razão pública revisitada”, passou a ser publicado tanto como um capítulo extra de *Liberalismo Político* quanto junto com *O Direito dos Povos*..

5.4 RESPOSTAS AOS COMUNITARISTAS

Tendo em vista esse brevíssimo resumo das mudanças efetuadas por Rawls em sua teoria em razão do critério da estabilidade, podemos voltar a Mulhall e Swift e dizer, com eles, que muito embora Rawls possa não ter feito as modificações em função dos problemas apontados por seus críticos, é possível ver modos como a justiça como equidade passou a dialogar mais claramente com os comunitaristas e perfeccionistas.

Em seu *Liberals and communitarians*, os autores defendem, por exemplo, que a redução do escopo da teoria, com Rawls passando a vê-la apenas como política, facilita a defesa contra a crítica de que o liberalismo rawlsiano teria sido construído não sobre uma concepção de pessoa “neutra”, mas com base em um “eu” que, desde o início, tinha viés liberal.

Na nova interpretação, em que as pessoas não são vistas em nenhum momento de um ponto de vista metafísico ou antropológico, mas apenas em sua dimensão política, como cidadãos, é mais facilmente defensável a posição de Rawls. Além disso, Rawls faz questão de dizer que, fora da dimensão política, concorda com a interpretação de Sandel, por exemplo, de que a experiência moral humana tem dimensão mais ampla.

“Os cidadãos em geral têm fins e compromissos políticos e não políticos. Eles afirmam os valores da justiça política e querem vê-los expressos nas instituições políticas e nas políticas públicas. Mas também trabalham em prol de outros valores da vida não pública e em prol dos objetivos das associações das quais são membros. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Em seus assuntos pessoais ou na vida interna de associações das quais são membros, pode ocorrer de verem seus compromissos e fins últimos de um modo muito diferente daquele que resulta da concepção política. É possível que tenham, e muitas vezes de fato têm, afetos, devoções e lealdades dos quais acreditam que não podem ou não devem se distanciar e dos quais, na verdade, não conseguem se distanciar para avaliá-los objetivamente. É possível que julguem simplesmente impensável se conceberem à parte de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certos vínculos e compromissos duradouros.”¹¹⁶

¹¹⁶ Idem, p. 36.

Isso reforça o que Rainer Forst defende ao falar sobre a disputa entre Sandel e Rawls. De acordo com o filósofo alemão, Sandel compreende erradamente a justiça como equidade ao não entender que o fato de, para Rawls, o eu ser “anterior” aos seus fins, “é algo que deve ser entendido *normativa* e não *ontologicamente*”. “Não existe valor ético que teria uma primazia objetiva e universalmente vinculante frente às normas deontológicas”¹¹⁷, afirma.

Uma segunda objeção comunitarista que pode ser enfraquecida diante da nova formulação de Rawls é a que diz respeito ao individualismo “associal”, que se caracterizaria pelo fato de o liberalismo, em primeiro lugar, não compreender a importância dos fatores sociais na construção do indivíduo; e, em segundo lugar, por não compreender a importância dos bens comuns.

Rawls, aqui, mantém uma posição clara em relação a certo uso do termo “comunidade”:

“É preciso realmente abandonar a esperança de comunidade política, se por isso entendemos uma sociedade política unida pela aceitação de uma mesma doutrina abrangente. Essa possibilidade é excluída pelo fato do pluralismo razoável, junto com a rejeição ao emprego opressivo do poder estatal para superá-lo.”¹¹⁸

No entanto, Rawls concorda que a sociedade tem um papel importante na formação do indivíduo. Assim, deseja, justamente, que se crie um ambiente político liberal que permita que os cidadãos autonomamente façam seu projeto de vida e o sigam. Mais do que isso, Rawls vê que a justiça como equidade seria capaz de formar cidadãos que veriam uns aos outros como livres e iguais, o que por si só é um valor positivo a ser defendido.

Ao retirar de cena seu projeto explicitado em *Teoria*, e que o próprio autor vê que poderia exigir a adesão a uma doutrina abrangente por parte dos cidadãos, Rawls também cria espaço para que todas as doutrinas abrangentes (razoáveis) floresçam, desde que não se utilizem da política e do poder estatal coercitivo para tal.

Uma resposta igualmente importante é a que se dá à crítica de que o liberalismo, ao não endossar qualquer visão de boa vida, estaria aderindo a um tipo de ceticismo (ou de relativismo), em que não apenas não se crê na possibilidade racional de descobrir quais são as

¹¹⁷ FORST, p. 19

¹¹⁸ Idem, p. 172

formas valiosas de vida como se poderia considerar que formas valiosas e não valiosas, de alguma maneira, se equivalem moralmente.

O novo Rawls, dizem Mulhall e Swift,

“Deixa claro que o motivo pelo qual ele exclui considerações compreensivas da esfera da política é que o valor de uma comunidade política que pode ser publicamente justificada para todos os seus cidadãos é grande a ponto de nos dar forte razões morais para excluir essas considerações até mesmo se acreditamos que elas sejam objetivamente válidas”¹¹⁹.

O que Rawls defende é que cidadãos razoáveis têm o ônus de “reconhecer os limites da capacidade de juízo e de aceitar suas consequências para o uso da razão pública, para guiar o legítimo exercício do poder político em uma democracia constitucional”¹²⁰.

Rainer Forst diz que Rawls, ao estabelecer essa cláusula do ônus de reconhecimento dos limites da nossa razão, deu um passo importante na possibilidade de reconciliação entre comunitaristas e liberais. Em escritos anteriores, outros liberais, como Charles Larmore e Bruce Ackerman, teriam tentado defender a exclusão de argumentos relacionados a concepções da vida boa, segundo Forst, com menos sucesso, por não terem conseguido eliminar o aparente paradoxo de que os cidadãos precisavam, em momentos diferentes, considerar as mesmas coisas ora como falsas e ora como verdadeiras. A versão formulada por Rawls, diz Forst, resolveria essa aparente “esquizofrenia” ao dizer que “pode não ser razoável não aceitar para si uma determinada forma de vida, mas isso, porém, não a torna irrazoável”¹²¹.

É claro que tudo isso nem de longe apaga as diferenças entre liberais e comunitaristas, mas mostra avanços de Rawls na tentativa de mostrar que sua teoria não é “enviesada” em direção ao liberalismo por contar, desde o começo, com concepções questionáveis (do ponto de vista dos comunitaristas) de pessoa, de sociedade e daquilo que pode servir de critério para julgar quais formas de vida são valiosas.

No entanto, aquela que parece ser a crítica principal dos comunitaristas e de Raz ao projeto de Rawls ainda permanece de pé. Afinal, como Rawls responde à acusação de que seu projeto cerceia a possibilidade de sobrevivência de concepções de bem e de que favorece injustamente projetos de vida individualistas? Esse é o tema do próximo capítulo.

¹¹⁹ MULHALL; SWIFT, p. 213

¹²⁰ RAWLS, 2011, p. 65

¹²¹ FORST, p. 59

6 O BEM E SUAS POSSIBILIDADES

O *Liberalismo Político* é, em grande medida, uma revisão da teoria de Rawls. Durante vinte anos, o filósofo ficou amadurecendo ideias, ouvindo críticas, repensando maneiras de formular sua tese, e reescrevendo tudo capítulo a capítulo. A questão da estabilidade, como vimos no capítulo anterior, levou a uma ampla reforma daquilo que Rawls chamava de “justiça como equidade”.

No entanto, se muito mudou, há pelo menos uma coisa que continuou intocada. E é justamente a tese central do liberalismo de que o justo deve ter prioridade sobre o bem. Se Rawls confessadamente reformula outros temas por achar que estava errado em *Uma Teoria da Justiça*, aqui ele insiste em manter-se exatamente onde estava vinte anos antes. E começa explicando o porquê. É que, segundo ele, na frase de abertura da Conferência V, que analisaremos agora, “a ideia da prioridade do justo é elemento essencial do que denominei ‘liberalismo político’ e desempenha papel central na justiça como equidade”¹²².

Aqui, ao contrário do que faz em outros pontos de *Liberalismo*, Rawls começa falando em “mal-entendidos”. E parece ser efetivamente essa a intenção dele: reafirmar sua posição para deixá-la mais clara e para dirimir compreensões que considera equivocadas sobre o seu pensamento. Mas, repita-se: nenhuma mudança significativa ocorre aqui em relação ao que se disse anteriormente em *Teoria*. O justo continua tendo prioridade sobre o bem, e exatamente no mesmo sentido em que isso ocorria na obra anterior.

Acompanharemos, como fizemos no capítulo 2, o raciocínio de Rawls ponto a ponto, com a maior brevidade possível, para depois nos determos um pouco e concluirmos se, afinal, ele está certo em dizer que houve tais mal-entendidos e se, como ele afirma, há espaço suficiente para o bem dentro de sua concepção de justiça.

Um primeiro mal-entendido, que Rawls cita já no início do texto, é a crítica de William Galston segundo a qual o liberalismo não aceita ideias de bem que não sejam meramente instrumentais. Rawls diz que isso é impossível: qualquer concepção de justo deve ter uma concepção de bem. Elas são complementares.

¹²² RAWLS, 2011, p. 204

Para explicar como as coisas se articulam, diz Rawls, ele tratará de cinco ideias de bem que se relacionam com a justiça como equidade e mostrará como se dá essa articulação. Vamos a elas:

6.1 LIMITES PARA AS CONCEPÇÕES DE BEM

Rawls inicia a conferência reafirmando que a justiça como equidade é uma doutrina exclusivamente política, que não aceita nem rejeita (nem depende de) qualquer concepção abrangente do bem. No entanto, ele afirma que, nem por isso, o liberalismo político rejeita ideias de bem. A tarefa é determinar qual é o espaço que essas concepções de bem terão, tendo em vista a preocupação de que elas não extrapolem os limites do justo – ou seja, que não firam as liberdades e direitos básicos dos demais cidadãos.

“É claro que é preciso ter o tipo de conteúdo que historicamente associado ao liberalismo. (...) Uma concepção política tem de se basear em várias ideias do bem. A questão é: sujeito a que restrições o liberalismo pode fazer isso?”¹²³

A principal restrição, dirá ele, é a de que “as ideias do bem admitidas devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça” Isso implica que possamos supor:

- a. Que são ou podem ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais.
- b. Que não pressupõem nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente.

A preocupação de Rawls, como pode-se ver, mais uma vez, tem a ver não apenas com os limites dos planos de vida dos cidadãos, mas também com a justificação da doutrina política adotada pela sociedade que, como ele insiste, precisa ser acessível a todos e ser passível de uma discussão aberta. Assim, fica estabelecido que as ideias têm de poder ser compartilhadas pelos cidadãos (o que pretende evitar a possibilidade de opressão e de imposição injustificável, que não seria aceita por pessoas livres e iguais). E também se estabelece que não pode haver uma justificativa que derive de uma doutrina do bem.

¹²³ Idem, p. 206-7.

Assim como ocorre na Conferência 6, que trata da ideia da razão pública, Rawls está dizendo, em última instância, que qualquer um tem o direito de trazer suas ideias (sejam quais forem) para a arena pública. Mas que não pode fazê-lo nem com a expectativa de impô-las caso elas não sejam discutidas e aceitas pelos seus pares (livres e iguais, sempre a insistência nesse par de adjetivos), e nem pode fazê-lo com base em justificativas que impeçam uma discussão racional sobre as premissas em que ela se apoia.

O que parece valer na ideia da razão pública, principalmente, mas que se aplica grosso modo, em uma redução bastante simplista mas talvez esclarecedora sobre a limitação que Rawls pretende impor, é a regra de que os cidadãos não podem chegar a um debate público com argumentos que se baseiem em algo como “Deus quer”, ou “a Bíblia assim nos diz”, ou ainda “essa é a nossa tradição”. É preciso, nos diz a ideia da razão pública, não apenas traduzir isso em termos cidadãos, com referência a termos exclusivamente políticos, como *basear* o pensamento em justificativas que sejam plenamente compreensíveis por todas as pessoas livres e iguais, que podem assim aceitar ou rejeitar a justificativa mediante o raciocínio em público.

Isso, como se vê, não freia totalmente as ideias de bem, nem as impede. Apenas cerceia o que Rawls vê como um uso indevido de ideias não-políticas no debate político. Mas quais ideias de bem estão, afinal, diretamente relacionadas com a prioridade do justo e com a justiça como equidade?

6.2 O BEM COMO RACIONALIDADE

A primeira ideia de bem com que o liberalismo político se articula é a do bem como racionalidade. Trata-se do fato de que cidadãos livres e iguais em uma sociedade bem ordenada são capazes de estabelecer um plano racional de vida. São planos que levam em conta expectativas razoáveis sobre as necessidades e condições futuras de vida a partir da posição que ocupam na sociedade.

É a menos polêmica das ideias, diz Rawls: “É, em alguma variante, considerada ponto pacífico por quase todas as concepções políticas de justiça”¹²⁴. Na justiça como equidade, o bem como racionalidade, diz Rawls, nos proporciona parte de uma estrutura que desempenha dois papéis principais: ajuda a identificar uma lista viável de bens primários e possibilita, com isso, especificar objetivos das partes na posição original e explicar porque são racionais.

6.2 BENS PRIMÁRIOS E COMPARAÇÕES INTERPESSOAIS

Combinando a ideia do bem como racionalidade com a concepção de cidadãos livres e iguais, é possível conceber uma lista de bens primários. Ou seja: “formular o que os cidadãos necessitam e exigem quando são considerados como tais pessoas e como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade ao longo da vida”¹²⁵.

O papel da ideia de bens primários, diz Rawls, seria o de definir como resolver quais demandas devem ser publicamente reconhecidas como necessidades dos cidadãos. Havendo, como há de haver, concepções divergentes de bem, como definir o que pode ser exigido e o que se deve a cada um? Como fazer comparações interpessoais? “A dificuldade é que o Estado não pode agir para maximizar a satisfação das preferências ou desejos racionais dos cidadãos (como no utilitarismo), nem para promover a excelência humana, nem os valores da perfeição (como no perfeccionismo), do mesmo modo que não pode atuar para promover o catolicismo, ou o protestantismo, ou qualquer outra religião”¹²⁶. Nada disso é aceito pelos cidadãos em geral.

A solução é elaborar uma lista de bens que qualquer um, independente de sua concepção de bem, queira ter sempre, em qualquer situação, para poder realizar seu plano de vida racional. Eis a lista:

- a. Direitos e liberdades fundamentais, também especificados por uma lista;
- b. Liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades diversificadas;

¹²⁴ Idem, p. 208

¹²⁵ Idem, p. 210

¹²⁶ Idem, p. 211-2

- c. Capacidades e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- d. Renda e riqueza;
- e. E, por fim, as bases sociais do autorrespeito.

Como se vê, nenhuma, absolutamente nenhuma mudança significativa em relação a *Teoria*.

Rawls reafirma que os bens primários fornecem um meio de entendimento público acerca do que se deve considerar como benéfico em questões de justiça política. Volta a dizer que não é possível permitir todas as concepções de bem, mas ressalta que a sua teoria permite espaço razoável para formas de vida que são merecedoras do apoio convicto dos cidadãos.

Duas constatações: não se trata de conceber os bens primários como medida do bem-estar psicológico total esperado pelos cidadãos ou de sua utilidade. Nem se trata de estimar em que medida os cidadãos têm êxito em promover sua forma de vida ou julgar o valor intrínseco dos bens que perseguem. Os bens primários são um construto que “fornece o melhor padrão disponível de justificação de demandas conflitantes que é mutuamente aceitável para os cidadãos em geral”¹²⁷.

“Mesmo que, na maior parte dos casos, o índice não corresponda de maneira exata àquilo que a maioria das pessoas deseja e valoriza do ponto de vista de suas doutrinas abrangentes, com certeza todos ou quase todos considerarão extremamente valiosos para a consecução dessas doutrinas.”¹²⁸

Isso significa uma “divisão social da responsabilidade”. A sociedade garante as liberdades para que os cidadãos executem seus planos de vida. E os cidadãos, por sua vez, se comprometem a não ter planos de vida que contrariem os princípios da justiça.

“A única restrição aos planos de vida é que devem ser compatíveis com os princípios públicos de justiça e somente podem ser apresentadas reivindicações por certos tipos de coisas (bens primários) e nas formas que esses princípios determinam”¹²⁹.

Com isso, Rawls está dizendo que sua doutrina é menos restritiva do que se poderia imaginar. Há uma única restrição, diz ele. E essa restrição tem a ver com os direitos de terceiros, com um grau de liberdade equitativo. De resto, os bens primários, como ele

¹²⁷ Idem, p. 222.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Idem, p. 224.

mesmo ressalta, seriam uma base necessária para quase todas as concepções de bem, e portanto é uma lista “justa”, na medida em que não *tenta* (embora isso possa acontecer, como veremos) privilegiar de início qualquer visão de mundo.

O que se privilegia é a ideia de justiça. São as liberdades. As concepções de bem, assim, são todas viáveis, desde que não ultrapassem esse limite.

6.3 CONCEPÇÕES PERMISSÍVEIS DE BEM E VIRTUDES POLÍTICAS

Se Rawls começou pela “menos polêmica” das cinco ideias, aqui ele chega ao início da polêmica mais difícil. Justamente quando o justo entre em conflito com o bem. Se o bem como racionalidade é mais ou menos consensual, a lista de bens primários enfrenta já objeções. Mas, certamente, a ideia de que é preciso limitar as concepções de bem em nome dessa justiça é que está no centro da disputa com os comunitaristas e com os perfeccionistas. Como Rawls defende isso?

É aqui que Rawls se valerá da noção clássica do liberalismo de que o Estado não pode favorecer nenhuma doutrina abrangente ou concepção de bem. Ele próprio lembra que os críticos dizem que o liberalismo não consegue pôr isso em prática e que tende a ser arbitrariamente enviesado em favor de uma ou outra forma de individualismo. Diz que normalmente se dá a isso o nome de neutralidade (finalmente a palavra aparece em nosso estudo dita por Rawls) – e que, embora o considere o termo possa gerar confusões (já que implica sentidos indesejáveis, como o da impossível neutralidade de efeito, de que se falará adiante) irá usá-lo para clarificar algumas coisas. Ou seja: irá usar a expressão para poder falar a mesma linguagem que seus críticos e poder deixar claro, mesmo do ponto de vista de quem entende isso como “neutralidade” o que ele, Rawls, está querendo dizer e o que *não está* querendo dizer.

Rawls diz que há pelo menos três tipos de neutralidade. A primeira é a neutralidade procedimental, que garantiria a justificação da concepção sem ter de recorrer a valores morais. A justiça como equidade não é procedimentalmente neutra, pois usa ideias morais.

A segunda forma de neutralidade seria a de objetivo. Ele analisa os três tipos de neutralidade de objetivo postas por Raz, embora ligeiramente reformulados da seguinte maneira:

- a. Que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção do bem que professem livremente.
- b. Que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular nem dar auxílio maior àqueles que a professam.
- c. Que o Estado nada fará que facilite a aceitação, por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa.

Rawls diz que a primeira pode ser aceita pela justiça como equidade desde que se restrinja a concepções do bem razoáveis. A segunda ele aceita sem restrições. E a terceira diz ser impossível. Não existe possibilidade de neutralidade de efeito, afirma. E aqui lidará com a crítica de Nagel.

Antes, porém, Rawls ressalta que o liberalismo político entende que há virtudes morais e políticas que devem ser encorajadas.

6.4 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE É EQUITATIVA COM AS CONCEPÇÕES DE BEM?

Rawls já adiantou que não acredita em neutralidade de influência. Ou seja, algumas concepções de bem tendem a florescer com mais facilidade dado o cenário do liberalismo político, e não há como evitar isso. As doutrinas que não florescem podem perecer por dois motivos. Ou por entrar em confronto direto com o que é permissível, ou por não conseguirem adeptos suficientes nesse ambiente.

A pergunta é: seria justo que algumas concepções de bem razoáveis desaparecessem ou isso significa que a concepção de justiça as trata de modo iníquo? A resposta de Rawls é que “nenhuma concepção de justiça política tem como evitar as influências sociais que favorecem algumas doutrinas em detrimento de outras. Nenhuma

sociedade pode acomodar em seu seio todas as formas de vida.”¹³⁰ Isso pode ser lamentado, mas não modificado.

Segundo Rawls, o viés só seria injusto se

“apenas as concepções individualistas pudessem perdurar em uma sociedade liberal ou se predominassem a tal ponto que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer e, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas próprias injustas, em vista das circunstâncias atuais e das previsíveis no futuro”¹³¹.

Aqui, Rawls recorre a Isaiah Berlin e à sua defesa – que Rawls considera ser um ponto fundamental de seus escritos – de que não há mundo social sem perdas. Talvez seja a resposta mais direta que ele pudesse dar aos comunitaristas e a Joseph Raz. A ideia pretendida pelos seus críticos, eis o que ele parece estar afirmando, é de que uma sociedade pode, ao mesmo tempo, dar prioridade às liberdades e às garantias constitucionais dos cidadãos e, sem abrir mão disso, incentivar concepções de bem – ou por serem ligadas ao ideal de uma comunidade ou por serem valiosas em si.

Rawls pensa diferente: entre duas opções, é preciso sempre tomar decisões, é preciso escolher. Não se pode dar prioridade a tudo. Priorizar dois opostos ou dois elementos antagônicos é não resolver a disputa entre eles¹³². Rawls opta, pois considera que o justo deve ter prioridade, uma vez que a autonomia, em sua visão, é o elemento mais importante a ser protegido. Não se trata, portanto, de limitar as opções de bem como um fim. Isso é um meio para se obter o que quer: uma doutrina de justiça. A consequência, que alguns verão como desafortunada, é um efeito colateral necessário. Ou, nas palavras de Rawls-Berlin: não há mundo social sem perdas.

Rawls encerra o parágrafo falando da educação em um ambiente de liberalismo político. As crianças, diz ele, não seriam doutrinadas para que aderissem ao liberalismo. No entanto, seria recomendável que sua educação incluísse quesitos tais como o conhecimento de seus direitos constitucionais e cívicos, de maneira que, por exemplo, elas “estejam cientes de

¹³⁰ Idem, p. 232.

¹³¹ Idem, p. 234-5.

¹³² Rawls não diz, mas parece que aqui poderia dizer, caso se tratasse de uma crítica direta ao comunitarismo, por exemplo, que a ausência de uma “doutrina” comunitária, visto que o grupo se concentra principalmente na crítica, e não na formulação normativa, esbarraria nesta mesma opção por não escolher – a falta de opção favorece a crítica de quem opta, mas não favorece a construção de um modelo independente que teria de lidar com essa possível contradição.

que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e de que a apostasia não é um crime”¹³³.

6.5 O BEM DA SOCIEDADE POLÍTICA

Rawls aqui continua a lidar com a crítica comunitária.

“Ou seja: com a objeção de que o liberalismo abandona o ideal de uma comunidade política e que vê a sociedade como um conjunto de indivíduos ou de associações distintas que só cooperam para realizar seu próprio benefício pessoal ou associativo, sem compartilhar de quaisquer fins últimos”¹³⁴.

Primeiro, diz Rawls, o liberalismo abandona o ideal de comunidade na medida em que ele significa a adoção de uma concepção abrangente comum, de uma ideia de bem única. Isso não condiz com o fato do pluralismo razoável.

No entanto, isso não significa que a união seja meramente instrumental ou que não haja fins compartilhados. A sociedade justa é um bem, e assim é vista pelos cidadãos. Os cidadãos compartilham um fim político fundamental: o fim de dar sustentação a instituições justas e de garantir justiça uns aos outros em conformidade com essas instituições.

Há duas maneiras como uma sociedade bem ordenada constitui um bem.

Para as pessoas individualmente: por permitir o uso das duas capacidades morais; e por assegurar para eles o bem da justiça e das bases sociais do autorrespeito.

Para a sociedade como um todo: por fomentar a atividade conjunta em nome de uma sociedade justa. Aqui vem a comparação (que já existia em *Teoria*) com uma orquestra ou com um time (ou com dois times), que se comprazem em fazer individualmente o suficiente para que a coletividade se saia bem.

É evidente que isso não satisfará um comunitarista, nem será aceito por um perfeccionista. Em ambos os casos, o que se pretende é que o Estado favoreça certas posições

¹³³ Idem, p. 235.

¹³⁴ Idem, p. 237

substantivas de bem, que são consideradas, por um ou outro motivo, dependendo do teórico, necessárias para que a sociedade passe para frente valores considerados importantes (“valiosos”) e para que o grupo social tenha coesão e unidade (ao ver coletivamente essas coisas como boas).

Rawls não consegue, pelos fatores que já foram expostos, compartilhar dessa visão. Mas acredita que há a possibilidade de um bem comum ser a própria sociedade justa. De todos lutarem para que essa sociedade seja mantida assim (um fim último comum, afinal de contas), e que isso ocorrerá por todos verem ao longo do tempo que esse tipo de ordenamento social (o tipo liberal) é o único que respeita igualmente cada cidadão, proporcionando-lhe autonomia.¹³⁵

6.6 SOBRE A JUSTIÇA COMO EQUIDADE SER UMA CONCEPÇÃO COMPLETA

Rawls encerra a conferência tratando do tema de sua concepção ser “completa”. Ele começa explicando que as ideias do bem apresentadas são geradas em sequência. O bem como racionalidade leva à exigência de uma lista de bens primários. Isso possibilita os argumentos da posição original que levam à conclusão de que há concepções do bem permissíveis. A isso se conecta a ideia das virtudes e, como corolário, o bem da sociedade justa.

A seguir, volta-se à ideia de que não se trata de um *modus vivendi*. Há inúmeros fins em comum. Além disso, a explanação mostra como um *modus vivendi* pode evoluir para um consenso sobreposto. Isso tudo reforça a estabilidade da concepção. “O comprometimento

¹³⁵ Um ponto interessante a ser incluído aqui vem da Ciência Política. Robert Putnam, em seu clássico estudo *Comunidade e Democracia*, insinua, após analisar as diferentes comunidades italianas em finais do século vinte, que um dado empírico pode ajudar a pôr mais luz no debate entre comunitaristas e liberais. Putnam, em seu estudo, constatou que as regiões do norte da Itália são mais “cívicas”, no sentido de que têm mais laços horizontais (representados por clubes, associações etc) e que isso ajuda em seu desenvolvimento político e econômico. As regiões do sul têm menos laços cívicos, o que as mantém atrasadas, e prejudica seu desenvolvimento social. No trecho que nos interessa, Putnam afirma que, “por não terem a mesma autodisciplina confiante dos cidadãos das regiões cívicas”, os cidadãos das regiões mais pobres apelam sempre ao Estado como força garantidora da ordem, já que os laços sociais fracos não possibilitam uma ação conjunta entre eles para enfrentar o problema da criminalidade, por exemplo. “O caso italiano mostra que os cidadãos das regiões cívicas podem ser mais liberais justamente por desfrutarem das vantagens do comunitarismo. Por ironia, são os individualistas amorais das regiões menos cívicas que clamam pelo cumprimento mais rigoroso da lei.” Comunidade forte pode ser uma das bases históricas e empíricas da construção de uma sociedade liberal? Eis um bom tema para futuro estudo. (Ver *Comunidade e Democracia*, p. 125)

que se baseia nesses valores políticos é mais sólido e, assim, diminui muito a possibilidade de que sejam sobrepujados por valores que se lhe oponham.”¹³⁶

Mas a concepção é completa também de outro modo. Retoma-se a primeira pergunta do livro: como o liberalismo político pode usar ideias do bem sem fazer afirmações sobre a verdade desta ou daquela doutrina abrangente, de modo incompatível com o próprio liberalismo político?

Primeiro: a prioridade do justo significa que as ideias usadas devem ser políticas, sem recurso a concepções abrangentes do bem. Segundo: significa que há limites para as formas permissíveis de vida. Os princípios de justiça têm precedência nas deliberações dos cidadãos e limita sua liberdade de promover certas formas de vida.

Outro ponto: como garantir que há espaço suficiente para concepções razoáveis? Rawls responde.

“Se uma concepção política de justiça é mutuamente reconhecida por cidadãos razoáveis e racionais que professam as doutrinas abrangentes razoáveis que integram um consenso sobreposto, esse fato em si mesmo confirma que suas instituições básicas e livres permitem espaço suficiente para formas de vida que são dignas do comprometimento devotado dos cidadãos”¹³⁷.

¹³⁶ RAWLS, p. 247

¹³⁷ Idem, p. 248

CONCLUSÃO: O BEM POSSÍVEL

A segunda (e última) grande obra de Rawls sobre a justiça como equidade revisa vários aspectos importantes de *Uma Teoria da Justiça*. Rawls passa a acreditar que seu primeiro livro defendia erroneamente uma concepção abrangente de sociedade e decide transformá-la em algo menor: um “módulo” político que pode ser objeto de um consenso sobreposto entre adeptos de doutrinas abrangentes razoáveis.

Isso leva a diversas reformulações que, a crer nas palavras do próprio Rawls, não foram causadas pelas críticas comunitaristas. Não cabe aqui decidir se houve ou não essa motivação. Mas cabe dizer que, aparentemente, a nova formulação de Rawls, em boa medida, responde aos questionamentos feitos pelo comunitarismo (especialmente por seus integrantes mais “liberais”, Sandel, Taylor e Walzer).

A justiça como equidade, nessa nova formulação, depende apenas de uma concepção política de pessoa (e não envolve qualquer observação metafísica ou antropológica) não recusa a vida comunitária em aspectos e esferas não políticos; não tenta ser universal, ao admitir que se trata de uma doutrina que diz respeito apenas a sociedades democráticas modernas; e rejeita o rótulo do ceticismo ao afirmar que não descrê de qualquer doutrina abrangente ou de qualquer análise sobre a validade de ideias de bem: apenas acredita que é razoável, em uma sociedade plural (e estamos destinados a viver no pluralismo razoável, aposta Rawls), admitir o ônus dos limites da racionalidade humana, e não tentar impor à força, por via estatal, ideias nossas sobre o que é a boa vida, por mais fortes que sejam nossas convicções.

No entanto, apesar de todas essas reformulações, Rawls não abre mão nem sequer por um minuto daquilo que disse no livro anterior em relação à prioridade do justo sobre o bem. Aqui, diz ele, trata-se apenas de esclarecer “mal-entendidos”. O esforço é de mostrar que o liberalismo não é avesso a ideias de bem, nem cria terreno estéril para o desenvolvimento de concepções não-individualistas. Apenas, entre dois elementos antagônicos, dá prioridade ao justo, em nome da autonomia dos cidadãos. Na metáfora criada por Rawls, o justo estabelece limites, enquanto o bem aponta o alvo. O importante, dirá ele, é não estreitar demais esses limites.

Rawls se esforça para mostrar que há espaço para modos de vida valiosos em uma sociedade bem ordenada. Caso contrário, ele mesmo admite, o liberalismo político teria um problema. Mas, mantida a prioridade do bem, diz ele, não há motivo para crer que as ideias de bem terão dificuldade em se manter. É verdade que modos individualistas de vida poderão ter mais facilidade de sobreviver, mas isso é um efeito prático inevitável e que não condena as formas não-individualistas ao desaparecimento (como, aliás, mostram os dados empíricos das sociedades liberais atualmente existentes).

Embora queira convencer os comunitaristas e os perfeccionistas de que a interpretação que fizeram de suas restrições à ideia do bem são exageradas e representam temores desnecessários, Rawls é firme em manter sua visão, reafirmando o que se disse no início desse estudo. Ao contrário da opinião de Samuel Freeman, a prioridade do justo não é nem nunca poderá ser um elemento secundário da justiça como equidade, mas está em seu centro. Se ela deixasse de existir, seria necessária uma reformulação muito maior ainda do que a que foi causada pelo problema da estabilidade.

Rawls diz a seus críticos que não há mundo social sem perda, e que é preciso optar. Como considera que o Estado não pode coagir os cidadãos optando por uma concepção de bem, reduz a possibilidade ao definir que o justo tem prioridade; que as liberdades têm prioridade; e que o Estado (em um sentido muito específico) tem que ser neutro. Rawls não só não revê essas três cláusulas expostas em *Teoria*, como ainda acrescenta uma quarta prioridade do justo: a ideia da razão pública, que exclui do discurso político as motivações (senão os termos) que se justificam somente com base em concepções abrangentes.

Evidente que a defesa de Rawls e suas reformulações não encerraram o debate com os comunitaristas, que logo passaram a publicar novas críticas ao *Liberalismo Político*. Mas é perceptível que o jogo ficou mais claro, que algumas (supostas) oposições foram mitigadas, enquanto outras (reais) oposições se estabeleceram de maneira aparentemente intransponível.

Da parte dos liberais, nem todos concordaram com a revisão de Rawls, igualmente. No entanto, a clareza das suas ideias deixou mais fácil ver um ponto levantado por Will Kymlicka. A verdadeira oposição entre Rawls e os comunitários não se dá na avaliação que o liberalismo faz da importância da comunidade e das concepções de bem, e sim no papel que a política tem a exercer em relação a isso. “Os liberais e comunitários discordam, não quanto à

dependência do indivíduo perante a sociedade, mas quanto à dependência da sociedade perante o Estado”¹³⁸.

“São os comunitários que parecem pensar que os indivíduos derivarão para um isolamento anômico sem que o Estado os ajude ativamente para avaliar e buscar o bem.”¹³⁹

¹³⁸ KYMLICKA, p. 298

¹³⁹ Idem, p. 288-9

REFERÊNCIAS

- DWORKIN, R. Levando os direitos a sério. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FORST, R. Contextos da Justiça. São Paulo. Boitempo Editorial, 2010.
- FREEMAN, S. Utilitarianism, deontology and the priority of the right. *Philosophy and public affairs*, vol. 23, n.º 4 (Outono de 1994), p. 313-349.
- GALINDO, R. W., A política não pode ser neutra, publicado na Gazeta do Povo em 11/08/2012. <<http://www.gazetadopovo.com.br/cadernog/conteudo.phtml?tl=1&id=1285303&tit=A-politica-nao-pode-ser-neutra>>. Acesso em 21/11/2014.
- GALINDO, R. W., Vida comunitária é um treino para a cidadania, diz filósofo, publicado na Gazeta do Povo em 01/06/2014. <http://www.gazetadopovo.com.br/vidapublica/conteudo.phtml?id=1472898&tit=Vida-comunitaria-e-um-treino-para-a-cidadania-diz-filosofo>>. Acesso em 21/11/2014.
- GAUS, Gerald F. The turn to a political liberalism. <<http://www.gaus.biz/PoliticalLiberalism.pdf>> Acesso em 17/11/2014.
- KORSGAARD, C. M., John Rawls, disponível em <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/Korsgaard.on.Rawls.pdf>. Acesso em 17/11/2014
- KYMLICKA, W. Filosofia política contemporânea. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MULHALL, S. e SWIFT, A. Liberals and communitarians. Malden: Blackwell Publishing, 1996.
- PUTNAM, R. Comunidade e democracia. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996.
- RAWLS, J. Liberalismo político. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, J. Collected papers. Harvard University Press. Cambridge, 1999.
- RAWLS, J. História da filosofia moral. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, J. Conferências sobre a história da filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RAZ, J. A moralidade da liberdade. São Paulo: Editora Campus, 2011.
- RAZ, J. Valor, respeito e apego. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.
- SANDEL, M. Justice – What’s the right thing to do? Cambridge: Farrar, Straus & Giroux, 2009.
- SANDEL, M. Liberalism and the limits of justice. Cambridge: Cambridge University

Press, 1982.

SANDEL, M. *Democracy's discontent*. Cambridge: The Belcknap Press of Harvard University Press, 1996.

SANDEL, M. *Public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

TAYLOR, C. *A Ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

WALZER, M. *Esferas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, M. Liberalism and the art of separation. *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, 1984.

WALZER, M. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, Vol. 18, No. 1. (Feb., 1990), p. 6-23.